

Filosofía

Jean Baudrillard

El espejo de la producción



gedisa
editorial

Jean Baudrillard

EL ESPEJO
DE LA PRODUCCION

Serie CLA • DE • MA
FILOSOFÍA

EL ESPEJO DE LA PRODUCCION

*o la ilusión crítica
del materialismo histórico*

por

Jean Baudrillard

gedisa
editorial

Título del original en francés:

Le miroir de la production

© Casterman, 1973

Traducción: Irene Agoff

Ilustración de cubierta: Alma Larroca

Segunda reimpresión: septiembre del 2000, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano



© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-097-6

Depósito legal: B.39726-2000

Impreso por: Romanyà Valls

Verdaguer 1 – 08786 – Capellades (Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain

INDICE

Introducción	9
I. EL CONCEPTO DE TRABAJO	15
Crítica del valor de uso de la fuerza de trabajo	18
Lo concreto de trabajo: "dialéctica" de lo cualitativo y lo cuantitativo	22
La doble cara "genérica" del hombre	26
Ética del trabajo - Estética del juego	31
Marx y el jeroglífico del valor	39
Epistemología I:	
A la sombra de los conceptos marxistas	45
La crítica de la economía política está sustancialmente terminada	49
II. LA ANTROPOLOGIA MARXISTA Y LA DOMINACION DE LA NATURALEZA	51
La filosofía moral de las luces	56
Licurgo y la castración	61
La antítesis judeo-cristiana	64
Epistemología II:	
Límites estructurales de la crítica marxista	67
III. EL MATERIALISMO HISTORICO Y LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS	71
La causalidad estructural y los primitivos	74
Excedente y antiproducción	78
Magia y trabajo	85
Epistemología III:	
Materialismo y etnocentrismo	89

IV. EN TORNO AL MODO ARCAICO Y FEUDAL	97
El esclavo	99
El artesano	103
Epistemología IV:	
Marxismo y desconocimiento	113
V. EL MARXISMO Y EL SISTEMA DE LA	
ECONOMÍA POLÍTICA	117
¿Una geometría euclidiana de la historia?	119
La tercera fase de la economía política	127
Contradicción y subversión: el desplazamiento de lo político	139
Revolución política y revolución "cultural" ...	152
Lo económico como ideología y modelo de si- mulación	158
La teoría marxista y el movimiento obrero: el concepto de clase	162
La revolución como finalidad: el suspense de la historia	171
Radicalidad de la utopía	175

Un espectro recorre lo imaginario revolucionario: la fantasía de la producción, que alimenta por doquier un desenfrenado romanticismo de la productividad. El pensamiento crítico del *modo* de producción no afecta al *principio* de la producción. En su totalidad, los conceptos que en él se articulan sólo describen la genealogía, dialéctica e histórica, de los *contenidos* de producción, y dejan intacta la producción como *forma*. Esta misma forma resurge idealizada tras la crítica del modo de producción capitalista. En efecto, dicha crítica no hace más que reforzar, por un curioso contagio, el discurso revolucionario en términos de productividad: de la liberación de las fuerzas productivas a la “productividad textual” ilimitada de *Tel Quel*, hasta la productividad maquinística fabril del inconsciente en Deleuze (y, claro está, el “trabajo” del inconsciente), ninguna revolución podría colocarse bajo otro signo que aquél. La consigna general es la de un Eros productivo; riqueza social o lenguaje, sentido o valor, signo o fantasía, nada hay que no esté “producido” según un “trabajo”.

Si ésta es la verdad del capital y la economía política, la revolución se hace cargo de ella en su

integridad: será en nombre de una productividad auténtica y radical que subvertiremos el sistema de producción capitalista, será en nombre de una hiperproductividad desalienada, de un hiperespacio productivo que aboliremos la ley capitalista del valor. El capital desarrolla las fuerzas productivas, pero también la frena: hay que liberarlas. El intercambio de significados siempre ocultó el “trabajo” del signifiante: ¡liberemos al signifiante!, ¡liberemos a la producción textual del sentido! Se encierra al inconsciente dentro de estructuras sociales, edípicas: ¡volvámoslo a su energía bruta, restituyámoslo como máquina productiva!

El discurso productivista reina por doquier, y ya sea que esa productividad tenga fines objetivos o que se despliegue por sí misma, en uno u otro caso es ella forma del valor. Leitmotiv del sistema, leitmotiv de su impugnación radical, semejante consenso en cuanto a los términos resulta sospechoso. O bien el discurso de la producción no es más que metáfora revolucionaria —desvío e inversión de un concepto que, en lo esencial, emana de la economía política y obedece a su principio de realidad—, pero entonces, si debe designar una alternativa radical, esa metáfora es peligrosa; o bien la alternativa no es radical, y la contaminación por el discurso productivista significa algo más que una infección metafórica, significa una real imposibilidad de pensar más allá o fuera del esquema general de la producción, es decir, en contradependencia del esquema dominante.¹

1. Es evidente que Marx desempeñó un papel esencial en el arraigo de esta metáfora productivista. Fue él quien radicalizó y racionalizó definitiva-

Pero este esquema dominante, metaforizado en todas direcciones, ¿no es él mismo sólo una metáfora? Y el principio de realidad que impone, ¿es otra cosa que un código, una cifra, un sistema de interpretación? Marx quebró la ficción del *homo oeconomicus*, mito donde se resumía todo el proceso de naturalización del sistema del valor de cambio, el mercado, la plusvalía y sus formas. Pero lo hizo en nombre de la emergencia en acto de la fuerza de trabajo, de la fuerza propia del hombre de hacer surgir valor por medio de su trabajo (“*pro-du-cere*”), y cabe preguntarse si no hay aquí una ficción análoga, una naturalización análoga, es decir, una convención igualmente arbitraria, un modelo de simulación destinado a *codificar* todo material humano, toda eventualidad de deseo y de intercambio en términos de valor, finalidad y producción.

En este caso la producción no sería otra cosa que un código, código que impone determinado tipo de desciframiento, que impone *el* desciframiento allí donde propiamente no hay ni finalidad, cifra o valor. Se trata de una gigantesca elaboración secundaria que alucina en términos racionales esa predestinación del hombre a la transformación objetiva del mundo (o a la “producción” de sí mismo, tema humanista hoy en día generalizado: ya no se trata de “ser” uno mismo, se trata de “producirse” a sí mismo, desde la actividad consciente hasta las “producciones” salvajes del deseo). Por todas partes el hombre ha aprendido a pen-

mente el concepto de producción, quien lo “dialectizó” y le dio sus cartas de nobleza revolucionaria. Y, en gran parte, si ese concepto prosigue su extraordinaria carrera es por referencia incondicional a Marx.

sarse, a asumirse, a *ponerse en escena* según este esquema de producción, que le es asignado como dimensión final del valor y del sentido. Hay aquí algo, a nivel de toda la economía política, de lo que describe Lacan en el estadio del espejo: a través de este esquema de producción, este *espejo* de la producción, la toma de la conciencia de la especie humana *en lo imaginario*. La producción, el trabajo, el valor, todo aquello por lo cual emerge un mundo objetivo y por donde el hombre se reconoce objetivamente, todo eso es lo imaginario en el que el hombre persigue un desciframiento incesante de sí mismo a través de sus obras, finalizado por su sombra (su propio fin), reflejado por ese espejo operacional, esa especie de ideal del yo productivista, no sólo en la forma materializada de la obsesión económica de rendimiento, determinada por *el sistema* del valor de cambio, sino mucho más profundamente en la *sobredeterminación por el código*, por el espejo de la economía política, en esa identidad que el hombre reviste ante sus propios ojos cuando ya no puede pensarse sino como algo que hay que producir, transformar, hacer surgir como valor. Notable fantasía que se confunde con la de la representación, donde el hombre deviene en sí mismo su propio *significado*, interpreta el rol de un *contenido* de valor y sentido, en un proceso de expresión y acumulación de sí misma cuya forma se le escabulle.

Está más o menos claro (a pesar de las proezas exegéticas de los estructuralistas marxistas) que el análisis de la forma/representación (el status del signo, del lenguaje que gobierna todo el pensamiento occidental), la reducción crítica de esa

forma en su colusión con el orden de la producción y la economía política, escapó a Marx. Tampoco sirve de nada hacer una crítica radical del orden de la representación en nombre de la producción y su consigna revolucionaria. Es preciso ver que los dos órdenes son inseparables y que, aun cuando esto resulte paradójico, *en Marx la forma/producción no está más sometida a un análisis radical que la forma/representación*. Estas dos grandes formas, no analizadas, le imponen sus límites, los mismos de lo imaginario de la economía política. Con ello entendemos que el discurso de la producción y el discurso de la representación son ese espejo donde el sistema de la economía política viene a reflejarse en lo imaginario, y a reproducirse allí como instancia determinante.

I

EL CONCEPTO DE TRABAJO

Para conmover la radicalidad de la economía política, no basta desenmascarar lo que se oculta detrás del concepto de consumo: la antropología de las necesidades y del valor de uso. También hay que desenmascarar todo lo que se oculta detrás de los conceptos de producción, modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc. Todos los conceptos fundamentales del análisis marxista deben ser interrogados a partir de su misma exigencia de crítica radical y superación de la economía política. ¿Qué hay de esta axiomática de las fuerzas productivas, de esta génesis dialéctica de los modos de producción desde donde se eleva toda teoría revolucionaria? ¿Qué hay de esta riqueza genérica del hombre que es la fuerza de trabajo? ¿Qué hay de este motor de la historia, y qué de la historia misma, la cual no es “más que la de la producción por los hombres de su vida material”? “El primer hecho histórico es, por lo tanto, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades. La producción de la vida material es una condición fundamental de toda historia, y todavía hoy, como hace millares de años, debemos cumplirla día por día, hora por hora,

simplemente para mantener a los hombres con vida” (*Ideología alemana*).

La liberación de las fuerzas productivas se confunde con la liberación del hombre: ¿es ésta una consigna revolucionaria o la consigna de la propia economía política? Casi nadie dudó de esta evidencia final, y menos aún Marx, para quien “el primer acto por el cual los hombres se distinguen de los animales no es que piensan, sino que se ponen a producir sus medios de existencia” (¿por qué la vocación del hombre siempre tiene que ser distinguirse del animal? El humanismo es una idea fija que también nos viene de la economía política; bien, dejemos esto). Pero la existencia, ¿es para el hombre un fin cuyos medios no acierta a encontrar? Estas frasecitas inocentes son sin duda *ultimátum* teóricos; la separación entre el fin y los medios constituye el postulado más feroz y más ingenuo sobre la especie humana. El hombre tiene necesidades. ¿Tiene necesidades? ¿Está condenado a satisfacerlas? ¿Es él una fuerza de trabajo (por donde se desdobra en medio de su propio fin)? Prodigiosas metáforas del sistema que nos domina, fábula de la economía política que todavía se cuenta a las generaciones revolucionarias, infectadas hasta en su radicalidad política por los virus conceptuales de esa misma economía política.

Crítica del valor de uso de la fuerza de trabajo

Donde el análisis marxista cobra toda su fuerza se revela también su flaqueza: en la distinción entre valor de cambio y valor de uso. En cuanto a la

presuposición del valor de uso, es decir la hipótesis, más allá de la abstracción del valor de cambio, de un valor concreto, de una finalidad humana de la mercancía en el momento de su relación directa de utilidad para un sujeto, hemos visto¹ que dicho valor no es más que el efecto del sistema del valor de cambio, un concepto producido por éste y donde éste se cumple. Lejos de designar un más allá de la economía política, el valor de uso no es más que el horizonte del valor de cambio. De aquí parte, a nivel de las necesidades y los productos, un cuestionamiento radical del concepto de consumo. *Pero donde esa crítica cobra toda su envergadura es en su extensión a esa otra mercancía que es la fuerza de trabajo.* El que entonces cae bajo una crítica radical es el concepto de producción.

No olvidemos que, según el propio Marx, la originalidad revolucionaria de su teoría estriba en el descubrimiento del concepto de fuerza de trabajo, de su status de mercancía excepcional, cuya inserción en el ciclo de producción *en calidad de valor de uso* aporta el elemento X, el sobrevalor diferencial generador de la plusvalía y de todo el proceso del capital (la economía burguesa, por su parte, especulaba con el simple “trabajo” como un factor de producción entre otros en el proceso económico).

Es compleja, en Marx, la historia del valor de uso de la fuerza de trabajo. Con el concepto de trabajo, Adam Smith impugnó a los fisiócratas y a los mercantilistas. Marx, a su vez, lo desconstruye en un concepto doble de la fuerza de trabajo/mer-

¹ Cf. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, les Essais, 1972. Hay versión española, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972.

cancia: trabajo social abstracto (valor de cambio), trabajo concreto (valor de uso). E insiste sobre la necesidad de mantener en toda su fuerza los dos aspectos, cuya articulación es lo único que puede ayudar a descifrar objetivamente el proceso de trabajo capitalista. Esta es su respuesta a A. Wagner, quien le había reprochado una desatención al valor de uso: “el *vir obscurus* no advirtió que, ya en el análisis de la mercancía, no nos limitamos a las dos formas bajo las cuales se presenta, sino que proseguimos, diciendo de inmediato que en esa dualidad de la mercancía se refleja *el carácter doble del trabajo*, del que ella es el producto, a saber, *el trabajo útil*, es decir, los modos concretos de trabajos que crean valores de uso y *el trabajo abstracto, el trabajo como gasto de la fuerza de trabajo*, poco importa de qué modo “útil” es ésta gastada...; después, que en el desarrollo de la *forma/valor de la mercancía*, y en última instancia de su forma/dinero, por lo tanto del *dinero*, el valor de una mercancía se expresa en el valor de uso, es decir, en la forma natural de la otra mercancía; por último, que la plusvalía misma se deduce *de un valor de uso “específico” de la fuerza de trabajo*, perteneciente exclusivamente a ésta, etc...; y que, por consiguiente, el valor de uso desempeña un papel muchísimo más importante que en la antigua economía, pero que jamás es tomado en consideración sino allí donde tal consideración surge del análisis de una formación económica dada, y no de una racionalización sobre los términos o las nociones “valor de uso” y “valor” (*Notas sobre Wagner*).

Resulta claro en este texto que el valor de uso del trabajo, que pierde su “naturalidad”, recobra

un valor “específico” tanto más grande en el funcionamiento *estructural* del valor de cambio. También resulta que al mantener una suerte de equilibrio dialéctico entre el trabajo concreto cualitativo y el trabajo abstracto cuantitativo, Marx, sin dejar de otorgar la prioridad lógica al valor de cambio (la formación económica dada), pero conservándole al valor de uso, en el interior mismo de esa estructura, una suerte de anterioridad concreta, de positividad concreta, conserva todavía algo del *movimiento aparente de la economía política*. Marx no radicaliza el esquema hasta invertir esa apariencia y revelar el valor de uso *como producido por el juego del valor de cambio*. Lo hemos demostrado para los productos de consumo, y lo mismo sucede con la fuerza de trabajo. El hecho de definir los objetos como útiles y correspondientes a necesidades es la expresión más consumada, más interiorizada, del intercambio económico abstracto: su clausura subjetiva. El hecho de definir la fuerza de trabajo como fuente de la riqueza social “concreta” es la expresión consumada de la manipulación abstracta de la fuerza de trabajo: la verdad del capital culmina en esta “evidencia” del hombre productor de valor.

Tal es la torsión por medio de la cual el valor de cambio se origina retrospectivamente y se cierra lógicamente en el valor de uso. Dicho de otro modo, el significado “valor de uso” es aquí todavía un *efecto de código*, el precipitado final de la ley del valor. Por lo tanto, no basta con analizar la operación de abstracción cuantitativa del valor de cambio *a partir* del valor de uso; aún es preciso poner de manifiesto la condición de posibilidad de esa

operación, a saber: la producción del concepto mismo de valor de uso de la fuerza de trabajo, de una racionalidad específica del hombre productivo. Sin esta definición genérica no hay economía política. Por lo tanto, es allí donde ésta se funda en última instancia. Y también es allí donde se la debe quebrar, desenmascarando una “dialéctica” de lo cuantitativo y lo cualitativo tras lo cual se esconde la institución estructural definitiva del campo del valor.

Lo concreto de trabajo:

“dialéctica” de lo cualitativo y lo cuantitativo

“La consideración cuantitativa del trabajo no podía surgir sino una vez universalizado éste, en el transcurso del siglo XVIII europeo... Anteriormente, las diferentes formas de actividad no eran comparables en toda su extensión... todos los trabajos se presentaban en primer lugar como cualidades diversas” (Naville, *Le Nouveau Léviathan*, p. 371). Trabajo cualitativo, diferenciado en la relación con su proceso, su producto y el destino de este producto. Estadio histórico del modo de producción artesanal. Al cual sucede, en el modo de producción capitalista, el doble aspecto bajo el cual se analiza el trabajo: “Mientras que el trabajo, creador del valor de cambio, es trabajo general, abstracto e igual, el trabajo creador del valor de uso es trabajo concreto y especial que, por la forma y la materia, se descompone en formas de trabajo infinitamente diversas” (Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*). Aquí reencontramos

el momento del valor de uso: concreto, diferenciado, incomparable. Por oposición a la medida cuantitativa de la fuerza de trabajo, ésta sigue siendo, como valor de uso, una potencialidad cualitativa. No conoce el más ni el menos. La específica su fin propio, la materia que ella labra, o simplemente porque es el gasto energético de determinado sujeto en determinado momento. El valor de uso de la fuerza de trabajo es el momento de su actualización, de la relación del hombre con el gasto útil que de él tiene —en el fondo es un acto de *consumo* (productivo)— y este momento conserva, en el proceso general, toda su singularidad. En este nivel, la fuerza de trabajo es inconmensurable.

Hay aquí además un profundo enigma en la articulación de la teoría de Marx: ¿cómo nace la plusvalía, cómo puede nacer el más y el menos de la actualización, cualitativa por definición, de la fuerza de trabajo?: sólo suponiendo que la misma oposición “dialéctica” entre lo cuantitativo y lo cualitativo no traduce más que un movimiento aparente.

De hecho, una vez más se trata con el *efecto* de cualidad e incomparabilidad, del movimiento *aparente* de la economía política. Lo que produce la universalización del trabajo en el siglo XVIII y lo que ésta reproduce después, no es la reducción del trabajo cualitativo concreto por el trabajo cuantitativo abstracto, sino de entrada la articulación estructural de los dos términos. Es sobre la base de esta “horquilla” que el trabajo se universaliza verdaderamente, no sólo como valor comercial, sino como valor humano. Así, la ideología procede siempre por desdoblamiento estructural binario;

en este caso, dicho desdoblamiento tiene por función el universalizar la dimensión del trabajo. El trabajo cuantitativo, al desdoblarse (o más bien al redoblarse en el efecto estructural cualitativo, que es un efecto de *código*), ocupa todo el campo de lo posible: desde ahora no puede haber más que trabajo, cualitativo o cuantitativo. Lo cuantitativo no significa todavía más que la comparabilidad de todos los trabajos en valor abstracto; lo cualitativo, por su parte, con el pretexto de su incomparabilidad, va mucho más lejos: significa *la comparabilidad de toda práctica humana en término de producción y trabajo*. O incluso: es la universalidad abstracta y formal de la fuerza de trabajo/mercancía lo que se sostiene de la universalidad “concreta” del trabajo cualitativo.

Pero se ve que este “concreto” es un abuso de sentido: parece oponerse a lo abstracto en el interior de la horquilla y en realidad es la propia horquilla la que funda la abstracción. Aquí, en el juego de uno al otro —de lo abstracto a lo concreto, de lo cualitativo a lo cuantitativo, del valor de cambio al valor de uso del trabajo— queda sellada la autonomización del trabajo; sobre este juego estructuralizado de significantes viene a cristalizar el fetichismo del trabajo y la productividad².

Por otra parte, ¿qué sucede con el concreto de

² Otra gran disyunción sobre la que se articula la crítica de la economía política, división técnica y división social del trabajo, surgiría del mismo análisis. Al transfigurar la división técnica como más acá/más allá de la división social, preserva al mismo tiempo la ficción de una distribución ideal del trabajo, de una productividad concreta “no alienada”, y universaliza el modo, la razón técnica. Así ocurre con la dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción: la contradicción “dialéctica” acaba siempre en anillo de Moebius; pero no sin circunscribir antes el campo de la producción y universalizarlo.

trabajo? Marx (*Contribución a la crítica...*): “La indiferencia respecto a un género determinado de trabajo presupone una totalidad muy desarrollada de géneros de trabajo reales, ninguno de los cuales es dominante. De este modo las abstracciones más generales sólo se producen allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde una cosa se manifiesta común a muchos individuos, común a todos, etc.” Pero si ningún trabajo domina ya a todos los demás es porque el trabajo, sí domina a todos los demás regímenes, ha sustituido a todas las otras formas de riqueza e intercambio. La indiferencia ante el trabajo determinado corresponde a una determinación tanto más completa de la riqueza social por el trabajo. ¿Y, cuál es la concepción de dicha riqueza social enteramente colocada bajo el signo del trabajo, sino la del valor de uso? El “desarrollo concreto más rico” es la multiplicación cualitativa y cuantitativa de los valores de uso. “Cuánto más ineluctables se muestran las necesidades históricas, es decir, las creadas por la producción social y dependientes de ella, mayor es el desarrollo de la riqueza real; su sustancia se compone únicamente de la diversidad de necesidades” (*Fondements*, t. 2, p. 18).

¿No es éste el programa de una sociedad capitalista avanzada? Por no concebir otro modo de riqueza social que el basado en el trabajo y la producción, el marxismo, a largo plazo, ya no suministra alternativa real al capitalismo. En la asunción del esquema genérico de la producción y las necesidades hay una simplificación extraordinaria del intercambio social por la ley del valor. Una proposición fantástica, si la examinamos bien; ar-

bitraria y fantástica en cuanto al status del hombre en sociedad, proposición que el análisis de todas las organizaciones primitivas o arcaicas desmiente, como también el orden simbólico feudal e incluso el de nuestras sociedades, pues está claro que todas las perspectivas abiertas a partir de las contradicciones del modo de producción nos hunden desesperadamente en la economía política.

Toda dialéctica de la producción no hará más que redoblar la abstracción, la separación de la economía política. Y esto conduce a la interrogación radical del discurso teórico marxista. Cuando la relación dialéctica abstracto/concreto es definida por Marx, en última instancia, como la relación entre “la representación científica y el movimiento real” (lo que Althusser analizará, precisamente, como *producción* de un objeto teórico), queda en claro que esa producción teórica, tomada ella misma en la abstracción de la representación, no hace más que redoblar su objeto, en este caso la lógica y el movimiento de la economía política. Entre la teoría y el objeto hay una relación dialéctica, en el sentido fatal de que ella los encierra en una especularidad imposible de superar.³ El más allá de la forma/producción, el más allá de la forma/representación se vuelve entonces impensable.

La doble cara “genérica” del hombre

Así como no hay una existencia autónoma del

³ Volveremos sobre esta neutralización recíproca de la teoría y el objeto, con referencia a las relaciones entre la teoría marxista y el movimiento obrero.

significado y el referente, tampoco existe un valor de uso de la fuerza de trabajo de mayor entidad que el valor de uso de los productos; la misma ficción reina en estos tres órdenes: la producción, el consumo y la significación. Es el valor de cambio el que muestra al valor de uso de los productos como su horizonte antropológico; es el valor de cambio de la fuerza de trabajo el que muestra a su valor de uso, la originalidad y finalidad concreta del acto de trabajo, como su coartada “genérica”; es la lógica de los significantes la que produce la “evidencia” de la “realidad” del significado y el referente. En todas partes el valor de cambio actúa de manera de no presentarse sino como la abstracción, la distorsión abstracta de un concreto de producción, consumo o significación. Sin embargo, es dicha distorsión la que fomenta a este concreto como su ectoplasma ideológico, como su fantasía de origen y superación. Es en este sentido que la necesidad, el valor de uso, el referente, “no existen”: no son sino conceptos producidos y proyectados en una dimensión genérica por el propio desarrollo del sistema del valor de cambio.⁴

De igual modo, la doble potencialidad del hombre, necesidades y fuerza de trabajo, doble cara “genérica” del hombre universal, no es más que la del hombre tal como es producido por el sistema de la economía política. La productividad no es aquí dimensión genérica, núcleo humano y social de toda riqueza que es preciso extraer de las relaciones capitalistas de producción (eterna ilusión

⁴ Esto no quiere decir *que no hayan existido nunca*: otra paradoja sobre la que habrá que volver.

empirista); hay que dar vuelta a todo esto y advertir que es el desarrollo de la productividad abstracta y generalizada (la forma desarrollada de la economía política) el que presenta *a ese mismo concepto de producción* como movimiento y fin genérico del hombre (o incluso al concepto de hombre como productor).

Dicho de otro modo, el sistema de la economía política no sólo produce al individuo como fuerza de trabajo vendida e intercambiada: produce también la concepción misma de la fuerza de trabajo como potencialidad humana fundamental. El sistema echa raíces aún por debajo de la ficción de un individuo libre-cambista de su fuerza de trabajo en el mercado, y lo hace hasta en la identificación del individuo con su fuerza de trabajo y su acto de “transformación de la naturaleza con fines humanos”. En suma, no sólo hay explotación cuantitativa del hombre, como fuerza productiva, por el *sistema* de la economía política capitalista, sino también sobredeterminación metafísica del hombre, como productor, por el *código* de la economía política⁵. Es aquí, en última instancia, donde el sistema racionaliza su poder —y en esto el marxismo colabora con la astucia del capital, al persuadir a los hombres de que son alienados por la venta de su fuerza de trabajo, censurando así la hipótesis, mucho más radical, de que podrían serlo en tanto que fuerza de trabajo, en tanto que fuerza “inalienable” de crear valor por medio de su trabajo.

Ahora bien, si Marx se refiere al destino ulterior de la fuerza de trabajo objetivado en el proceso de

⁵ Lo mismo para la naturaleza: hay no sólo explotación de ésta como fuerza productiva sino sobredeterminación de la naturaleza como Referente, como realidad “objetiva”, por el código de la economía política.

producción, como trabajo social abstracto, es decir, bajo el aspecto de su valor de cambio, por el contrario la existencia de esta capacidad humana (energética, física, intelectual) de producción, esta potencialidad productiva —la de cualquier hombre en cualquier sociedad— “de transformar con fines útiles para el individuo o la sociedad aquello que lo rodea”, este *Arbeits-vermögen* jamás es cuestionado por la teoría marxista: la crítica y la historia se detienen extrañamente ante este postulado antropológico. Curioso destino para un concepto marxista.

Así se ha presentado también el concepto de necesidad en su operación actual (el consumo del valor de uso): este concepto ofrece los mismos rasgos de singularidad, diferenciación e incomparabilidad, de “cualitativo” en síntesis, que la capacidad concreta de trabajo. Si una puede definirse como “tipo particular de acción que produce su propia obra”, la otra se define también como “tipo particular de tendencia (u otra motivación psicologista, por cierto, pues todo esto no es sino mala psicología) que busca su satisfacción propia”. También ella “se descompone, por la materia y por la forma... en modos de consumo infinitamente diversos”. Una es aquello por lo cual el hombre da un fin útil objetivo a la naturaleza; la otra, aquello por lo cual da un fin útil subjetivo a los productos. Necesidades, trabajo: doble potencialidad, doble cualidad genérica del hombre, idéntica esfera antropológica en la que se dibuja el concepto de producción como “movimiento fundamental de la existencia humana”, definiendo una racionalidad y una socialidad propia del hombre. Se los encuen-

tra lógicamente reunidos, además, en una suerte de perspectiva final: "En una fase superior de la sociedad comunista... cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida sino devenga él mismo la primera necesidad vital" (*Manuscritos de 1844*).

La teoría marxista, radical en cuanto a su análisis *lógico* del capital, se apoya por el contrario en un consenso *antropológico* con las opciones del racionalismo occidental, en la forma definitiva que éste cobró con el pensamiento burgués del siglo XVIII. Ciencia, técnica, progreso, historia: toda una civilización se vuelve a captar entonces como productora de su propio desarrollo, y toma su impulso dialéctico hacia una realización de la humanidad trazada en términos de totalidad y felicidad. Génesis, desarrollo, finalidad: de todo esto Marx no inventó nada, en cuanto a lo esencial, la *idea* del hombre que se *produce* en su infinita determinación y se supera continuamente hacia su propio fin.

Marx tradujo esto a la lógica de la producción material y la dialéctica histórica de los modos de producción. Pero diferenciar los modos de producción es volver insuperable la evidencia de la producción como instancia determinante, y también generalizar a toda la historia humana el modo de racionalidad de lo económico como modo genérico del devenir humano. Diferenciar los modos de producción es circunscribir toda la historia del hombre a aquello que sin duda no constituye más que un gigantesco modelo de simulación; implica, en cierta forma, volverse contra el orden del capital utilizando como instrumento de análisis de la fantasía ideológica el medio más sutil que ésta haya elaborado.

¿Inversión “dialéctica”? Cabe preguntarse si no es el sistema el que conduce aquí *su* dialéctica, la de su reproducción universal. Si se formula la hipótesis *de que jamás hubo ni habrá, literalmente, más que un único modo de producción, aquél que rige la economía política capitalista* —concepto que sólo tiene sentido con respecto a la formación económica que lo produce (o la teoría que analiza dicha formación económica)—, entonces la generalización, incluso “dialéctica”, de este concepto no es más que la universalización *ideológica* de los postulados de dicho sistema.

Ética del trabajo - Estética del juego

Esta lógica de la producción material y dialéctica de los modos de producción continúan remitiéndonos, más allá de la historia, a una definición genérica del hombre como ser dialéctico, comprensible únicamente según el proceso de objetivación de la naturaleza. Esto genera importantes consecuencias en la medida en que, incluso a través de las peripecias de su historia, el hombre (del que la historia también es, por otra parte, “producto”) será gobernado por esta razón clara y definitiva, por este esquema dialéctico que juega como filosofía implícita. Marx lo desarrolla en los *Manuscritos de 1844* y Marcuse lo retoma al criticar el concepto económico del trabajo (*Cultura y sociedad*): “El trabajo no es un concepto económico sino ontológico, vale decir, que capta el ser mismo de la existencia humana en cuanto tal”. Cita a Lorenz: “El trabajo es, en todas sus formas, la realización pro-

puesta por el individuo, de su determinación infinita... por la que se apropia del contenido del mundo exterior obligándolo a convertirse en una parte de su mundo interior”. Marx: “El trabajo es el proceso por el cual el hombre deviene para-sí por la exteriorización... es la autoproducción, la auto-objetivación del hombre”. Y hasta en *El capital*: “En cuanto trabajo útil, creador de valor de uso, el trabajo es una condición necesaria para la existencia del hombre independientemente de la forma de la sociedad en que vive; una necesidad natural que sirve como mediación para el intercambio de sustancia entre el hombre y la naturaleza y, por lo tanto, para la vida humana”. “El trabajo es, desde un principio, un acto que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza. El hombre mismo desempeña en él, frente a la naturaleza, el papel de una potencia natural. Las fuerzas de que está dotado su cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos, él las pone en movimiento con el fin de asimilar unas materias dándoles una forma útil para su vida.” (*El capital*, I). La coronación dialéctica de todo esto es en cierto modo el concepto de naturaleza como “cuerpo inorgánico del hombre”: naturalización del hombre y humanización de la naturaleza⁶.

Sobre esta base dialéctica la filosofía marxista se despliega en dos direcciones: una ética del trabajo y una estética del no-trabajo. La primera atraviesa toda la ideología burguesa y socialista: es la exaltación del trabajo como valor, como fin en sí, como

⁶ Engels, siempre naturalista, llega incluso a exaltar el papel cumplido por el trabajo en la transición del mono al hombre.

imperativo categórico. El trabajo pierde allí su negatividad y se erige como valor absoluto. Pero ¿acaso la tesis “materialista” de la productividad genérica del hombre está tan lejos de esta santificación “idealista” del trabajo? En todo caso, es peligrosamente vulnerable. “Ninguna de las teorías económicas —dice Marcuse en el mismo artículo—, en la medida en que parten de la noción de necesidad y de su satisfacción en el mundo de los bienes, es capaz de dar cuenta del trabajo en su plenitud... no es la falta de bienes lo que está en la base del trabajo, sino la irreductibilidad de la existencia humana a cualquier situación.” Y en nombre de esto diferencia el juego como actividad secundaria: “Estructuralmente considerado en la totalidad de la existencia humana, el trabajo es necesariamente, y desde tiempo inmemorial, anterior al juego”, porque sólo él funda al mundo como objetivo y al hombre como histórico; en síntesis, sólo el trabajo funda una dialéctica real de superación y realización. Marcuse justifica incluso metafísicamente el carácter penoso del trabajo, el cual, “a fin de cuentas no expresa otra cosa que la negatividad arraigada en la naturaleza de la existencia humana y que quiere que el hombre, para conquistar su ser propio, deba pasar por lo que es diferente de él mismo, deba pasar por la exterioridad y la alienación”.

Si he citado este extenso pasaje ha sido sólo para mostrar de qué modo la dialéctica marxista puede conducir a la más pura ética cristiana (y, por supuesto, lo inverso: hoy asistimos a una amplia contaminación de los dos puntos de vista, sobre la base de la trascendencia de la alienación y la ascesis

intramundana del esfuerzo y la superación en la que Weber había localizado el germen radical del espíritu capitalista). Y también porque desde el origen esta aberrante santificación del trabajo resultó ser el vicio secreto de la estrategia política y económica del marxismo. W. Benjamin lo condenó con violencia: "Nada fue más corruptor para el movimiento obrero alemán que la convicción de nadar en el sentido de la corriente. Consideró el desarrollo técnico como el sentido de la corriente, el sentido en el que creía nadar; sólo faltaba un paso para imaginar que el trabajo industrial representaba un logro político. Con los obreros alemanes y bajo una forma secularizada, la vieja ética protestante de hacer obra celebraba su resurrección. El programa de Gotha lleva ya las huellas de esta confusión; define el trabajo como "la fuente de toda riqueza y toda cultura". Presintiendo lo peor, Marx objetaba a esto que el hombre no posee más que su fuerza de trabajo, etc. Sin embargo, la confusión se extendía cada vez más, y Joseph Dietzgen anunciaba: "El trabajo es el Mesías del mundo moderno. En el mejoramiento del trabajo reside la riqueza, que ahora puede aportar lo que hasta el presente no consiguió ningún redentor". (*Poésie et Révolution*, p. 283).

¿Trátase acaso de un marxismo "vulgar", como pretende Benjamin? No menos "vulgar" en este caso, es la "extraña locura" que denuncia Lafargue en *Le Droit à la paresse*, "esa locura del amor al trabajo que se apodera de las clases obreras de las naciones donde reina la civilización capitalista". En apariencia, el marxismo "puro y duro", por su lado, preconiza la liberación de las fuerzas productivas bajo los auspicios de la *negatividad* del trabajo. Pero ¿no será éste, frente al idealismo "vulgar" del

evangelio del trabajo, un idealismo, diría casi “aristocrático”? El otro es positivista y éste se proclama “dialéctico”, pero la hipótesis de la vocación productiva del hombre es común a ambos; y si por un instante se admite su parentesco con la metafísica más pura⁷, entonces no habrá más diferencia, entre el marxismo “vulgar” y el “otro”, que la de una religión de masas con respecto a una teoría filosófica, lo cual, como se sabe, no es gran cosa.

Frente al idealismo *absoluto* del trabajo, el materialismo dialéctico tal vez no sea más que un idealismo *dialéctico* de las fuerzas productivas. Volveremos sobre esto para descubrir si la dialéctica del fin y los medios, que se halla en el corazón del principio de transformación de la naturaleza, no implica ya virtualmente la autonomización de los medios (la autonomización de la ciencia, la técnica y el trabajo, de la producción como actividad genérica, de la propia dialéctica como esquema general de desarrollo)⁸.

Frente a esta ética del trabajo, cuyo carácter regresivo obedece a todas luces al hecho de reprimir [*refouler*] el descubrimiento capital de Marx en cuanto al doble aspecto del trabajo (su descubrimiento de un trabajo social abstracto y mensurable), hay en el pensamiento marxista, entre líneas, una estética del no-trabajo o juego, que a su vez se apoya en la dialéctica de lo cuantitativo y lo cuali-

⁷ Esto equivale a concebir al hombre como unión de un alma y un cuerpo, lo cual, como se sabe, dio lugar a un extraordinario florecimiento “dialéctico” en la Edad Media cristiana.

⁸ Ahora bien, aquí, en esta autonomización, está la clave del viraje del marxismo hacia la socialdemocracia, su revisionismo actual y su total decadencia positivista (que comprende tanto al estalinismo burocrático como al liberalismo socialdemócrata).

tativo. Más allá del modo de producción capitalista y de la medida cuantitativa del trabajo, se trata de la perspectiva de una definitiva mutación cualitativa en sociedad comunista: fin del trabajo alienado, libre objetivización de las fuerzas propias del hombre. “El reino de la libertad sólo comienza a partir del momento en que cesa el trabajo dictado por la necesidad y una finalidad exterior; se sitúa, pues, por su misma naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha... En este dominio, la libertad no puede consistir más que en esto: los productores asociados —el hombre socializado— regulan de manera racional sus intercambios orgánicos con la naturaleza y los someten a su control común, en lugar de ser dominados por el poder ciego de dichos intercambios; y los efectúan gastando la menor energía posible, en las condiciones más dignas, más conformes con su naturaleza humana. Pero el imperio de la necesidad subsiste. Más allá de él comienza la expansión del poder humano que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer asentado en el reino de la necesidad.” (*El Capital*, III.) O incluso Marcuse, vuelto a concepciones menos puritanas (menos hegelianas) pero sin duda igualmente filosóficas (la filosofía estética de Schiller): “El juego y el descanso, como principios de civilización, no implican sólo la transformación del trabajo sino también su completa subordinación a las potencialidades del hombre y la naturaleza en libre movimiento. Las ideas de juego y descanso revelan ahora toda la distancia que las separa de los valores de productividad y rendimiento: el juego es improductivo e inútil,

precisamente porque rechaza los aspectos opresores y explotadores del trabajo y el ocio", (*Eros y civilización*).

Este más allá de la economía política que llamamos juego, no-trabajo o trabajo no alienado, se define como el reino de una finalidad sin fin. En este sentido es y sigue siendo, en la muy kantiana acepción del término, una *estética*, y con las connotaciones ideológicas burguesas que esto implica. Es cierto que el pensamiento de Marx, si bien supo ajustar las cuentas a la moral burguesa, quedó indefenso ante su estética, cuya ambigüedad es más sutil pero cuya complicidad con el sistema general de la economía política es también profunda. Una vez más, en el centro de su estrategia, en su distinción analítica de lo cuantitativo y lo cualitativo, el pensamiento marxista es heredero del virus estético y humanista del pensamiento burgués; y esto porque el concepto de cualitativo lleva consigo todas las finalidades, las concretas, del valor de uso o las ideales y trascendentes, finalidades sin fin. Carecemos aquí de toda noción de juego, libertad, transparencia, desalienación, carecemos de *lo imaginario revolucionario*, puesto que en el ideal-tipo del juego, del libre juego de las facultades humanas, aún nos hallamos en un proceso de desublimación represiva.

La esfera del juego se define, en efecto, como el cumplimiento de la racionalidad del hombre, como la coronación dialéctica de su actividad de objetivación incesante de la naturaleza y del control de sus intercambios con ella. Supone que se ha logrado ya el pleno desarrollo de las fuerzas productivas, permanece adherido al principio de reali-

dad y de transformación de la naturaleza. No puede florecer, dice Marx con claridad, sino asentado en el reino de la necesidad. Es decir que, pretendiéndose más allá del trabajo pero siempre *en su prolongación*, la esfera del juego nunca es otra cosa que la sublimación estética de sus cargas. Estamos siempre en la problemática de la necesidad y la libertad, problemática típicamente burguesa cuya doble expresión ideológica consistió, desde el inicio, en la institución de un principio de realidad (represión y sublimación: principio de trabajo) y su superación formal en una trascendencia ideal.

Trabajo y no trabajo. Tema "revolucionario". Sin duda es ésta la forma más sutil que adquiere el tipo de oposiciones estructurales binarias que hemos mencionado. El fin del fin de la explotación por el trabajo es la fascinación inversa por el no-trabajo, el espejismo inverso del tiempo libre (tiempo forzado/tiempo libre, tiempo lleno/tiempo vacío: otro paradigma que viene a sellar la hegemonía de un orden del tiempo, que no es otro que el de la producción). El no-trabajo aún es sólo la desublimación represiva de la fuerza de trabajo, antítesis que juega a la alternativa. La esfera del no-trabajo, aunque no se la confunda inmediatamente con la del ocio y su organización burocrática actual (donde el deseo de muerte y mortificación y su asunción por las instituciones sociales son tan poderosos como en la esfera del trabajo), aunque se la considere en una acepción radical, ¿qué *representa* sino el modelo de una "disponibilidad total", de una "libertad" para el individuo de "producirse" como valor, de "expresarse", de "liberarse" como *contenido* auténtico (consciente o in-

consciente)?; en síntesis, ¿qué representa sino la idealidad del tiempo y el individuo como forma vacía de su libertad, que finalmente ha de ser llenada? La finalidad del valor sigue estando allí. Ya no se inscribe, como en la esfera de la actividad productiva, en contenidos *determinados*; ahora está allí como *forma pura* pero no menos determinante. Exactamente como en la anti-pintura, el anti-arte, el anti-teatro, vaciada de sus contenidos resplandece la forma institucional pura de la pintura, el arte y el teatro, en el no-trabajo resplandece la forma pura del trabajo. El concepto puede ser fantaseado como abolición de la economía política, pero está condenado a caer nuevamente en su esfera, como signo —y signo solamente— de su abolición. Escapa entonces a los revolucionarios para entrar en el campo programático de la “nueva sociedad”.

Marx y el jeroglífico del valor

Julia Kristeva escribe en “*Séméiotikè*” (*La Sémiotique, science critique, 2: la Sémiotique et la Production*): “Desde el punto de vista de la distribución y el consumo social (de la comunicación), el trabajo es siempre un valor, de uso o de cambio... Dicho trabajo es mensurable a través del valor que él constituye y de ningún otro modo: el valor se mide por la cantidad de tiempo social necesario para la producción. Pero —y Marx esboza claramente esta posibilidad— es pensable otro espacio *donde el trabajo podría ser aprehendido fuera del valor*, es decir, más acá de la mercancía producida y puesta en circulación

en la cadena comunicativa. Allí, en esa escena donde el trabajo no representa todavía valor alguno, donde todavía no quiere decir nada y por lo tanto no tiene sentido, en esa escena se trataría de un *cuerpo* y un *gasto*...”

Marx: “Los valores de uso, es decir, los *cuerpos* de las mercancías, son combinaciones de dos elementos, materia y trabajo... Por consiguiente, el trabajo no es la única fuente de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El es su *padre*, y la tierra su *madre*.” “A fin de cuentas, toda actividad productiva, con abstracción de su carácter útil, es un *gasto* de fuerza humana.” (*El capital*, Pléiade, II, pp. 570-571.)

¿Existe realmente en Marx una concepción del trabajo diferente de la de producción para fines útiles? (definición canónica del trabajo como valor dentro del marco de la economía política y definición antropológica como finalidad humana). Si a Kristeva le complace que Marx haya tenido una visión radicalmente distinta, centrada en el cuerpo, el gasto, el juego, el antivalor, la no utilidad, la no finalidad, etc., si hizo que Marx leyera a Bataille *avant la lettre*, es cosa de ella; pero si lo hizo fue para olvidar de inmediato sus lecturas, porque si algo hay que Marx no pensó, es el gasto, la pérdida, el sacrificio, la prodigalidad, el juego, lo simbólico. Marx pensó la *producción* (lo que no está mal), y la pensó en términos de valor.

Nada sale de esto: el trabajo marxista se define en este marco absoluto de una necesidad natural y de su superación dialéctica, como actividad racional productora de valor. La riqueza social que produce es *material*, no tiene nada que ver con la ri-

queza *simbólica* que resulta, a la inversa, de la destrucción, de la desconstrucción del valor, la transgresión o el gasto, y que se burla de la necesidad natural. Estas dos nociones de riqueza son inconciliables, y tal vez hasta es posible que se excluyan una a la otra: es inútil ensayar acrobáticas transferencias. La “economía del sacrificio” según Bataille, o el intercambio simbólico, son excluyentes de la economía política (y de su crítica, de la que no es más que su forma acabada).

Ahora bien, es justo devolver a la economía política lo que le pertenece: el concepto de trabajo le es consustancial; por esta razón no puede ser revertido a ningún otro campo de análisis, y menos aún volver a ser el objeto de una ciencia que pretendería ser la superación de la economía política. “Trabajo del signo”, “espacio productivo intertextual”, etc., son, pues, metáforas ambiguas; entre valor y no-valor es preciso elegir. El trabajo correspondé definitivamente a la esfera del valor y por esta razón debe ser sometido, en Marx (así como los conceptos de producción, fuerza productiva, etc.), a una crítica radical, como concepto *ideológico*. No es oportuno, en consecuencia, generalizarlo a otras partes, con todas sus ambigüedades, como concepto *revolucionario*.

Las citas de Marx a las que J. Kristeva se remite no poseen en absoluto el sentido que ella les da: esa génesis de la riqueza por combinación genital del trabajo/padre con la tierra/madre repite un esquema productivo/reproductivo “normal”: se hace el amor para tener hijos, y no por placer. La metáfora corresponde a una sexualidad genital reproductora y de ningún modo a un gasto del

cuerpo en el goce. Pero esto es sólo un detalle. El “gasto” de fuerza humana del que habla Marx no es un gasto a pura pérdida, en el sentido de Bataille, un gasto simbólico (pulsional, libidinal); es un gasto económico, productor, finalizado por lo que engendra, precisamente, en su acoplamiento con esa otra fuerza productiva llamada tierra (o materia). Es un gasto útil, una inversión, y en absoluto una volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo, un juego con la muerte, el acto de un deseo. Además, este “gasto del cuerpo” no tiene, como en el juego (sexual u otro), su respuesta en otros cuerpos, su eco en una naturaleza que jugaría y se prodigaría en intercambios: ese gasto no funda ningún intercambio simbólico. Lo que el hombre da de su cuerpo en el trabajo nunca es *dado* ni está *perdido*, ni es *devuelto* por la naturaleza a modo de reciprocidad: sólo apunta a hacer que la naturaleza “rinda”. En este sentido el gasto es *ab initio* una inversión de valor, una *puesta en valor* [mise en valeur] que se opone a toda *puesta en juego* simbólica, ya sea del don o del gasto.

J. Kristeva coloca el problema de la redefinición del trabajo más allá del valor. En realidad, para Marx —seguido en esto por J. J. Goux— la línea demarcatoria del valor pasa entre el valor de uso y el valor de cambio: “En la producción de valor de uso, el proceso de trabajo se presenta desde el punto de vista de la *cualidad*. Es una actividad que funciona con los medios de producción dispuestos de acuerdo con un fin, emplea procedimientos especiales y finalmente culmina en un producto usual. Por el contrario, como *producción de valor*, el mismo proceso sólo se presenta desde el punto de

vista de la *cantidad*... No es más que el tiempo que necesita el trabajo para su operación.” (*El capital*, I, VII.) La abstracción del valor sólo comienza, pues, en el segundo estadio, el del valor de cambio. Esto equivale a sacar el valor de uso de la esfera propia de la producción de valor, o mejor aún, el más allá del valor se confunde con la esfera del valor de uso (lo que Goux retoma al extender esta proposición al valor de uso del signo). Como ya vimos, hay aquí una gravísima idealización del proceso de trabajo concreto cualitativo; en suma, se acepta aquí un compromiso con la economía política, en la medida en que al cristalizar la inversión teórica y la estrategia en esta línea demarcatoria interna a la esfera del valor, la línea “externa” de cierre de la esfera de la economía política queda oscurecida. Al plantear el valor de uso como más allá del valor de cambio, se encierra a toda superación en esta única alternativa interna al campo del valor.

Pues bien, la producción cualitativa es precisamente el reino de una finalidad positiva, racional; la transformación de la naturaleza es el lugar de su objetivación como fuerza productiva bajo el signo de la utilidad (esto sucede, al mismo tiempo, con el trabajo humano). El trabajo y la producción —incluso antes del estadio del valor de cambio y de la equivalencia en tiempo de trabajo social abstracto— constituyen ya una abstracción, una reducción y una inaudita racionalización frente a la riqueza del intercambio simbólico. Este trabajo “concreto”, con todos sus valores de represión, sublimación, finalidad objetiva, “conformidad con un fin”, domesticación racional de la sexualidad y la naturaleza, este *Eros productivo* representa, con

respecto al intercambio simbólico, ese verdadero corte que Marx, por su parte, desplaza y sitúa entre el trabajo cuantitativo abstracto y el trabajo cualitativo concreto. El proceso de "valorización" comienza ya en el proceso de transformación útil de la naturaleza, en la instauración del trabajo como finalidad genérica, en el estadio del valor de uso; y el verdadero corte no se produce entre trabajo "abstracto" y trabajo "concreto" sino entre el intercambio y el trabajo (la producción, lo económico). La forma social abstracta del trabajo y el intercambio no es más que la forma acabada, sobredeterminada por la economía política capitalista, de un antiguo esquema de valorización racional, de producción, que rompe con toda la organización simbólica del intercambio⁹.

J. Kristeva querría zafarse del valor, pero no del trabajo ni de Marx. Hay que elegir. El trabajo se define (antropológica e históricamente) como aquello que despeja todas las virtualidades ambivalentes y simbólicas del cuerpo y el intercambio social para reducirlas a una utilización racional, positiva, unilateral: el Eros productivo, lo cual reprime

⁹ Asimismo, este pasaje de Marx sobre el jeroglífico social (*El capital*, I, 1): "El valor no lleva escrito en la frente lo que es. Antes bien, hace de cada producto del trabajo un jeroglífico social. Sólo con el tiempo el hombre busca descifrar el sentido del jeroglífico, penetrar los secretos de la obra social a la que contribuye; lo mismo que el lenguaje, *la transformación de los objetos útiles en valores* es un producto de la sociedad." Todo este análisis del misterio del valor sigue siendo fundamental. Pero lejos de valer sólo para el producto del trabajo considerado en la distribución y el intercambio, vale para el producto del trabajo (y para el trabajo mismo) considerado como "objeto útil". La utilidad (también la del trabajo) es sin duda esa abstracción jeroglífica, socialmente producida y socialmente determinada. Toda la antropología del intercambio "primitivo" nos impone que rompamos con la evidencia natural de la utilidad y reformulemos la génesis social e histórica del valor de uso, como hizo Marx con respecto al valor de cambio. Sólo entonces quedará totalmente descifrado el jeroglífico, y conjurado radicalmente el sortilegio del valor.

[*refouler*] todas las virtualidades alternativas de sentido e intercambio que se encuentran en el gasto simbólico hacia un proceso de producción, acumulación y apropiación. Si queremos replantear un proceso que nos somete al destino de la economía política y al terrorismo del valor, si queremos volver a pensar el gasto y el intercambio simbólico, entonces los conceptos de producción y trabajo descubiertos por Marx (no hablemos de la economía clásica) deben ser resueltos y analizados como conceptos ideológicos solidarios del sistema general del valor. Y si queremos encontrar un más allá del valor (y ésta es la única perspectiva revolucionaria), entonces es preciso hacer añicos el *espejo de la producción*, espejo en el que viene a reflejarse toda la metafísica occidental.

Epistemología I:

A la sombra de los conceptos marxistas

Materialismo histórico, dialéctico, modo de producción, fuerza de trabajo: la teoría marxista se propuso desbaratar con estas nociones la universalidad abstracta de los conceptos del pensamiento burgués (Naturaleza y Progreso, Hombre y Razón, Lógica formal, Trabajo, Intercambio, etc.) que, a su vez, están a punto de ser universalizados mediante un imperialismo “crítico” tan feroz como aquél.

La proposición según la cual un concepto no es

solamente una hipótesis interpretativa sino la traducción del movimiento mismo del universo, es pura metafísica. Los conceptos marxistas no escapan a este lapsus. Así, el concepto de historia debería lógicamente considerarse a sí mismo, como histórico, volverse sobre sí mismo y, al abolirse, no esclarecer más que el contexto que lo produce. En lugar de ello se ha transhistorizado, se ha duplicado en sí mismo y con ello se ha universalizado. La dialéctica: en rigor debe superarse dialécticamente y anularse. Producción y modo de producción: al radicalizar este concepto, en un momento dado Marx abre una brecha en el misterio social del valor de cambio. El concepto cobra entonces, en su irrupción, toda su fuerza estratégica, y con ello despoja a la economía política de su universalidad imaginaria. Pero la pierde, ya en el propio Marx, cuando se presenta como principio de explicación. Invalida entonces su "diferencia" para universalizarse, entrando al mismo tiempo en la forma del código dominante —la universalidad— y en la estrategia de la economía política. Que el concepto de historia sea histórico, que el de dialéctica sea dialéctico, que el de producción sea también el producto (es decir, sometido a una suerte de autoanálisis), esto no es tautológico: simplemente aquí se traza la forma explosiva, actual, mortal, de los conceptos críticos. Desde el momento en que se constituyen en lo universal, dejan de ser analíticos y comienza la religión del sentido. Pasan a ser canónicos, y entran en el modo de reproducción teórica del sistema general. En ese mismo momento —y esto no es casual— obtienen su investidura científica (véase la canonización científica de los con-

ceptos marxistas de Engels a Althusser). Se ponen a expresar una "realidad objetiva". Se convierten en signos: significantes de un significado "real". Y si bien en los mejores momentos estos conceptos se practicaron como tales, es decir, sin ser tomados como si fuesen la realidad, posteriormente cayeron en *lo imaginario del signo*, esto es, en *la esfera de la verdad*: no ya en la esfera de la interpretación, sino en la de la *simulación represiva*.

A partir de aquí no hacen más que evocarse unos a otros, en un proceso metonímico indefinido: el hombre es histórico, la historia es dialéctica, la dialéctica es el proceso de la producción (material), la producción es el movimiento mismo de la existencia humana, la historia es la de los modos de producción, etc. Científico y universalista, este discurso (este código) se torna inmediatamente imperialista. Todas las sociedades posibles han de responder a él. Interrogad al pensamiento marxista para ver si las sociedades "sin historia" son otra cosa que "pre"-históricas, una crisálida o una larva: la dialéctica del modo de producción todavía no está en ellas bien desarrollada, pero no perdéis nada con esperar, el huevo marxista está pronto para abrirse. El huevo psicoanalítico, por otra parte, también se encuentra allí, porque todo lo que hemos dicho acerca de los conceptos marxistas vale para los de inconsciente, represión (*refoulement*), Edipo, etc. En este caso más aún: los Bororos están más cerca que nosotros de los procesos primarios.

Todo esto constituye la más sorprendente aberración teórica y también la más reaccionaria. *No hay modo de producción, ni producción*, en las sociedades

primitivas, *no hay dialéctica* en las sociedades primitivas, *no hay inconsciente* en las sociedades primitivas. Estas categorías sólo analizan a nuestras sociedades, regidas por la economía política. Por lo tanto, estos conceptos en cierto modo no poseen más que un valor de *boomerang*. Si el psicoanálisis habla de inconsciente en las sociedades primitivas, preguntémosnos qué reprime [*refoule*] al psicoanálisis o qué represión [*refoulement*] ha producido al psicoanálisis mismo. Cuando el marxismo habla de modo de producción en las sociedades primitivas, preguntémosnos en qué medida este concepto fracasa cuando tiene que dar cuenta de nuestras sociedades históricas: aquello por lo cual se lo exporta. Y allí donde nuestros ideólogos intentan atribuir una finalidad, racionalizar a las sociedades primitivas según sus propios conceptos, encerrar a los primitivos en códigos, preguntémosnos por qué les horroriza ver cómo les explota en la cara esa finalidad, esa racionalidad, ese código. En lugar de exportar el marxismo y el psicoanálisis (por no hablar de la ideología burguesa, aunque en este nivel no hay diferencias), llevemos todo el peso de la interrogación de las sociedades primitivas al marxismo y el psicoanálisis. Tal vez entonces quebremos esa fascinación, esa autofetichización del pensamiento occidental, quizá salgamos de un marxismo que sabe mucho más de los atolladeros del capitalismo que de los caminos de la revolución, y de un psicoanálisis que sabe mucho más de los atolladeros de la economía libidinal que de los senderos del deseo.

*La crítica de la economía política
está sustancialmente terminada*

Aferrándose a una racionalidad de la producción superior a la de la economía política burguesa, las armas que Marx creyó tomar se vuelven contra él y hacen de su teoría la apoteosis dialéctica de la economía política. En un nivel mucho más elevado, su crítica cae bajo la objeción que él mismo formulaba a Feuerbach de hacer una crítica radical de los *contenidos* de la religión, pero en *una forma* siempre religiosa. Marx hace una crítica radical de la economía política, pero esa crítica sigue teniendo la forma de ésta. Tales son las astucias de la dialéctica; tal es, sin duda, el límite de toda "crítica", ese concepto nacido en Occidente al mismo tiempo que la economía política y que tal vez no sea, como quintaesencia de la racionalidad de las Luces, sino la expresión sutil y a largo plazo de la reproducción ampliada del sistema.

La dialéctica no escapa a este destino de la crítica. Comprenderemos quizás que la inversión de la dialéctica idealista en materialismo dialéctico no era más que una metamorfosis, que lo dialéctico es la lógica misma de la economía política, del capital y de la mercancía y que, bajo la apariencia de haber producido su contradicción interna y mortal, Marx no produjo, en el fondo, más que su teoría descriptiva. La lógica de la representación, es decir, del redoblamiento de su objeto, invade toda discursividad racional. Cualquier teoría crítica es acosada por esa religión subrepticia, deseo medido según la construcción de su objeto, negatividad amenazada por la forma misma de lo que ella niega.

Es por ello que, después de Feuerbach, Marx decía que la crítica de la religión estaba sustancialmente terminada (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), y que para superar este ambiguo límite infranqueable (la reinvolución de la forma religiosa bajo la crítica misma), era necesario pasar resueltamente a otro nivel: precisamente a la crítica de la economía política, crítica radical, y la única que, sacando a la luz las verdaderas contradicciones, podía resolver definitivamente el problema de la religión. *Nos encontramos hoy en un punto en que nos sucede exactamente lo mismo con respecto a Marx.* Para nosotros, *la crítica de la economía política está sustancialmente terminada.* La dialéctica materialista ha agotado su contenido reproduciendo su forma. En este nivel la situación ha dejado de ser crítica: ahora es inextricable. Y de acuerdo con el movimiento revolucionario de Marx, decimos que hay que pasar a un plano radicalmente diferente que permita, más allá de su crítica, la resolución definitiva de la economía política. Este es nivel del intercambio simbólico y su teoría. Así como Marx pensaba que para abrir el camino a la crítica de la economía política había que comenzar por una crítica de la filosofía del derecho, nosotros pensamos que previa a este cambio radical de terreno es la crítica de la metafísica del significante y del código, en toda su actual envergadura ideológica. A esto le llamamos, a falta de una expresión mejor, crítica de la economía política del signo.

II

LA ANTROPOLOGIA MARXISTA Y LA DOMINACION DE LA NATURALEZA

La emergencia simultánea, en el siglo XVIII, del trabajo como fuente de la riqueza y de las necesidades como finalidad de la riqueza producida, se resume con la aparición, en el cenit de la filosofía de las Luces, del concepto de Naturaleza, alrededor del cual gravita toda la racionalidad del sistema de la economía política.

Todavía en el siglo XVII, la Naturaleza no significa más que el conjunto de leyes sobre las que se basa la inteligibilidad del mundo: garantía de un orden donde hombres y cosas pueden intercambiar sus significaciones. En el límite se trata de Dios (*Deus sive natura*, de Spinoza). Ya existe, claro está, una posición respectiva del sujeto y el mundo (existía desde la gran cesura judeo-cristiana, cuestión sobre la que volveremos), pero no en el sentido de un dominio o de una explotación de la Naturaleza ni, inversamente, como exaltación de un mito original. El sujeto autónomo frente a la Naturaleza tiene por regla el adecuarse a ella en su práctica, con el fin de alcanzar un equilibrio de las significaciones.

Esto hace eclosión en el siglo XVIII con el advenimiento y “descubrimiento” de la Naturaleza

como potencial de *fuerzas* (y no ya como conjunto de *leyes*), como fuente de vida y realidad original, perdida y recobrada, reprimida [*refoulée*] y liberada, y a causa de esto proyectada a un pasado intemporal y a un futuro ideal. Dicho advenimiento es sólo el revés de un acontecimiento: la entrada de la Naturaleza en la era de su dominación técnica. Es decir, la cesura definitiva entre un sujeto y una Naturaleza/objeto y su simultánea sumisión a una finalidad operativa. La Naturaleza sólo aparece verdaderamente como esencia, en toda su gloria, bajo el signo del *principio de producción*. Esta separación coincide con otra: el *principio de significación*. Bajo el recorte objetivo de la Ciencia, la Técnica y la Producción, la Naturaleza se convierte en el gran Significado, el gran Referente, se carga idealmente de "realidad", se convierte en *la Realidad*, expresable a través de un proceso que siempre es de algún modo un proceso de trabajo, es decir, a la vez un proceso de *transformación* y un proceso de *transcripción*. Su principio de "realidad" es un principio operativo que al mismo tiempo resulta el de una estructuración industrial y un recorte significativo¹.

¹ Por eso, cada producto del trabajo será siempre, desde ese momento, al mismo tiempo que una mercancía el *signo* de una Naturaleza operable y de su operación. Fuera de su valor de uso y de cambio, cada producto significa y verifica, dentro del marco de la economía política, la operatividad de la Naturaleza y la "naturalidad" del proceso de producción. Por eso la mercancía siempre tiene valor/signo, valor de elemento de código (no se trata aquí de connotaciones de sentidos que vengan a injertarse en el estadio del consumo: es en el nivel mismo de la producción que la mercancía significa, que *representa* el principio de producción y de operativización de la Naturaleza). Y en el intercambio de productos, no son sólo los valores económicos sino el código, ese código fundamental, lo que circula y se reproduce. Asimismo, en la institución de la fuerza de trabajo, el hombre deviene no sólo económicamente operativo, sino también el efecto/referencial de esa operatividad/signo.

Este proceso se refiere de entrada a los dos términos separados, pero la separación es cómplice: frente a la Naturaleza “liberada” como fuerza productiva, el individuo se ve “liberado” como fuerza de trabajo. La producción subordina a la Naturaleza y al individuo, simultáneamente, como factores económicos de producción y como términos respectivos de una misma racionalidad: especularidad de la que ella es el espejo y cuya articulación y expresión en cuanto código gobierna.

Durante mucho tiempo se quiso pensar la producción —y esto mismo forma parte del mito— a la manera de la reproducción humana. El propio Marx habla del trabajo como padre y de la tierra como madre de la riqueza producida. Esto es falso: en el trabajo productivo, el hombre no le hace hijos a la Naturaleza. Se trata de una transformación objetiva, sobre la base de un recortado y de una abstracción técnica del sujeto y el objeto. Su relación sólo tiene por fundamento la equivalencia de ambos términos como fuerzas productivas. Lo que los reúne “dialécticamente” es la misma forma abstracta.

De este modo y como referencia ideal, la Naturaleza cobra fuerza en función de la realidad de su explotación. La Ciencia se hace pasar por una empresa que avanza hacia cierto objetivo fijado de antemano por la Naturaleza. Ciencia y Técnica se presentan como aquello que revela lo que está inscripto en la Naturaleza, no solamente sus secretos, sino la profunda vocación de éstos a ser revelados. Aquí se inscribe toda la ambigüedad del concepto de Naturaleza:

—Este concepto no expresa otra cosa que la fina-

lidad de la dominación de la Naturaleza inscripta en la economía política. *La Naturaleza es el concepto de una esencia dominada*, y nada más. En este sentido, la Ciencia y la Técnica realizan en efecto la esencia de la Naturaleza, reproduciéndola indefinidamente como separada.

—Sin embargo, lo hacen en nombre de una finalidad que sería, ella misma, Naturaleza.

Por consiguiente, el mismo concepto en ambos sentidos funciona: factor de producción y modelo de finalidad, instancia servil y metáfora de la libertad, instancia separada y metáfora de la totalidad. Hay que advertir que si la Naturaleza se torna metáfora de la libertad y la totalidad, es en cuanto sublimada y reprimida (*refoulées*). Todo aquello que habla en términos de totalidad (y/o de “alienación”), bajo el signo de una Naturaleza, de una esencia recobrada, habla en términos de represión [*refoulement*] y separación; todo aquello que invoca a la Naturaleza invoca la dominación de la Naturaleza.

La filosofía moral de las luces

Muchos conceptos capitales (que, en general, se escriben con mayúsculas) surgen de la misma operación. Por ejemplo, el “Pueblo” cuya referencia ideal nace al mismo tiempo que la ruptura de la comunidad tradicional y la concentración urbana de masas desestructuradas. El análisis marxista desenmascaró el mito del Pueblo y reveló lo que éste ocultaba idealmente: el asalariado y la lucha de clases. Por el contrario, sólo parcialmente dislocó

el mito de la Naturaleza y la antropología idealista que éste sostiene. Marx, es cierto, “desnaturalizó” la propiedad privada, los mecanismos de la competencia y el mercado, el proceso del trabajo y el capital, pero no cuestionó el postulado naturalista de:

- la finalidad útil de los productos en función de las necesidades;

- la finalidad útil de la naturaleza en función de su transformación por el trabajo.

Funcionalidad de la Naturaleza estructurada por el trabajo, funcionalidad respectiva del sujeto estructurado alrededor de sus necesidades: aquí está la esfera antropológica del valor de uso que describe la racionalidad de las Luces y que define para toda una civilización (que lo impondrá a las demás) determinado tipo de finalidad abstracta, lineal, irreversible, determinado modelo que se ampliará después a todos los sectores de la práctica individual y social.

Esta finalidad operativa es tan arbitraria que el propio concepto de Naturaleza por ella forjado se resiste a integrarse en ella. Es como si la Naturaleza, racionalizada por la fuerza, resurgiera en otra parte bajo una forma irracional. Sin dejar de ser ideológico, el concepto se desdobra en una Naturaleza “buena”, dominada y racionalizada (aquella que sirve de referencia ideal a la Cultura), y una Naturaleza “mala”, hostil, amenazante, catastrófica o contaminada. Toda la ideología burguesa se divide en estos dos polos.

El mismo desdoblamiento tiene lugar, simultáneamente, a nivel del hombre en virtud de su simplificación idealista como elemento del sistema

económico: a partir del siglo XVIII, la idea del Hombre se dividirá entre un hombre naturalmente bueno (proyección del hombre sublimado como fuerza productiva) y un hombre instintivamente malvado, dotado de fuerzas malas. Todo el debate filosófico se organizará sobre esta falsa alternativa, pues ella resulta simplemente de la elevación del hombre a la abstracción económica. El marxismo y todas las perspectivas revolucionarias optarán por una visión optimista, conservarán la idea de una racionalidad fundamental del hombre, de una virtualidad positiva que debe ser liberada, hasta en la última versión freudomarxista en que el propio inconsciente es reinterpretado como riqueza "natural", como positividad oculta que hay que hacer surgir en el acto revolucionario.

Esta dicotomía reaparece a nivel de la fuerza de trabajo: si se la utiliza es buena, está en la Naturaleza, es normal; pero si, liberada, se vuelve amenazante en forma de proletariado, conjuraremos esta contradicción asimilándola a una Naturaleza demoníaca, perversa y destructiva. Así, la dicotomía de la idea de Naturaleza, expresión de la profunda separación del orden económico, es admirablemente recuperada en el plano ideológico mismo como principio de orden moral y discriminación social.

Fetichizada para bien o para mal, aquí tenemos la verdadera "alienación" de la Naturaleza y de la idea del Hombre que le corresponde. Cuando éste la marca, y al mismo tiempo se marca a sí mismo con el sello de la producción, proscribire toda relación de intercambio simbólico entre él y la Naturaleza; la ambivalencia prosrita resurge en la ambi-

güedad de la Naturaleza y en su propia contradicción moral.

Que no se diga que el marxismo se desembarazó de esta filosofía moral de las Luces. Si bien repudió su aspecto ingenuo y sentimental (Rousseau y Bernardin de Saint-Pierre), su religiosidad lacrimosa o fantástica (del buen salvaje y la edad de oro al aprendiz de brujo), conservó su religión, conservó esa fantasía moralizante de una Naturaleza a la que se debe vencer y asumió, sin reducirla, la idea de Necesidad, secularizándola en el concepto económico de penuria. Qué es la idea de "Necesidad natural" sino una idea *moral* dictada por la economía política; versión ética y filosófica de esa mala Naturaleza de la que vimos hasta qué punto forma sistema con el postulado arbitrario de lo económico. En el espejo de lo económico la Naturaleza nos mira, en efecto, con los ojos de la necesidad.

Marx dice: "Al igual que el hombre primitivo, el hombre civilizado está obligado a medirse con la Naturaleza para satisfacer sus necesidades, conservar y reproducir su vida; esta carga existe para el hombre en todas las formas de sociedad y en todos los tipos de producción. Con su desarrollo, tal *imperio de la necesidad natural* se amplía..." Lo que aquí no se reconoce —y esto equivale a un alineamiento con los fundamentos de la economía política— es que el hombre primitivo, en sus intercambios simbólicos, *no se mide con la Naturaleza*. Este hombre no conoce la Necesidad, Ley que no cobra efecto sino con la objetivación de la Naturaleza, que toma su forma definitiva con la economía política capitalista y, por otra parte, no es sino la expresión filosófica de la Penuria —de ésta sabemos que también

proviene de la economía de mercado—; la escasez no es una dimensión *dada* de la economía sino algo *producido y reproducido* por el intercambio económico, en lo que se opone al intercambio primitivo, que nada sabe de esa “Ley de Naturaleza” de la que se pretende hacer la dimensión ontológica del hombre (cf. M. Sahlins, “La première société d’abondance”, en *Temps Modernes*, nov. de 1968). Es, por lo tanto, sumamente grave que el pensamiento marxista haya retomado conceptos-claves que pertenecen a la metafísica de la economía de mercado en general y a la ideología capitalista moderna en particular. Sin analizar y sin desenmascarar (exportados, por el contrario, a las sociedades primitivas en las que no tenían nada que hacer), estos conceptos hipotecan todo el análisis ulterior: no habiéndose cuestionado nunca el concepto de producción, dicho análisis jamás se separará radicalmente de la economía política; su misma perspectiva de superación se caracterizará por su contradependencia con respecto a ésta: a la Necesidad se opondrá el dominio de la Naturaleza, a la Penuria se opondrá la Abundancia (“a cada uno según sus necesidades”), sin que nunca se haya reducido la arbitrariedad de estos conceptos ni su sobre-determinación idealista por la economía política.

Lo que aquí está en juego es de orden político: saber si el desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas puede desembocar en una revolución de las relaciones sociales. La esperanza revolucionaria se funda “objetivamente” y desesperadamente en ello. Para el propio Marcuse, en *El fin de la utopía*, el plazo es inmediato: dadas nuestras potencialidades tecnológicas, desde ahora es posible

la mutación cuantitativa. El hecho de que manifestamente nos alejamos de ella en forma prodigiosa —las relaciones sociales dominantes se alimentan, según una espiral sin fin, del propio desarrollo de las fuerzas productivas— en nada sacude ese voluntarismo dialéctico para el cual la Necesidad está allí y debe ser vencida, la Escasez está allí, y debe ser abolida, las Fuerzas Productivas están allí y deben ser liberadas, el Fin está allí: basta con encontrar los medios. Toda la esperanza revolucionaria es así sujeta al mito prometeico de las fuerzas productivas. Sucede que este mito no es más que el espacio/tiempo de la economía política, y querer forzar el destino en la escalada de las fuerzas productivas es hundirse en el espacio/tiempo de la economía política. De nada sirve querer abolir la escasez restituyendo una productividad integral; son estos *conceptos* de Escasez, Necesidad, Producción los que deben ser rotos, porque en ellos está el cerrojo de la economía política. Ninguna dialéctica conduce más allá; lo dialéctico es el propio movimiento de la economía política.

Licurgo y la castración

También aquí, en esta objetivación de la Naturaleza, se arraigan, paralelamente a los conceptos de Necesidad, Escasez y Apetencia, en código materialista (vulgar o dialéctico), los conceptos de Ley, Prohibición, Represión [*Refoulement*] en la interpretación psicoanalítica.

Vernant cita la historia de Licurgo (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, p. 205): Licurgo mata a Drías, su hijo

—o bien, en otras versiones, se corta el pie creyendo podar una viña— y la de Filacos, que deja impotente a su hijo al podar un árbol o, según otras fuentes, al cortar unas reses. De este modo, la violencia sobre la naturaleza (la ruptura del intercambio y de la obligación simbólica para con ella) es inmediatamente expiada. Todos los mitos de una naturaleza vengadora, malvada, *castradora*, echan aquí sus raíces. Y no es una metáfora, la historia lo dice: esa ruptura es inmediatamente fundadora de la *castración*, del Edipo (parental, desde luego: el padre castra al hijo) y de la Ley. Porque sólo entonces la Naturaleza aparece como necesidad implacable, como “alienación del cuerpo propio del hombre”. Pues bien: esa Ley de Necesidad, que Marx hace suya con la visión prometeica y faustiana de su perpetua superación, así como el psicoanálisis hace suyo el principio de castración y represión [*refoulement*], de prohibición y ley (en la versión lacaniana, por la inscripción en el orden del Significante), todo esto nada tiene de estructura fundamental. Ni la Ley ni la Necesidad existen a nivel de la reciprocidad y del intercambio simbólico, donde esa cesura con la naturaleza, que trae aparejada la irreversibilidad de la castración y, como consecuencia, todo el devenir de la historia (de la violencia operativa del hombre sobre la naturaleza) y el devenir del inconsciente (de la remisión de la deuda simbólica debida por esa violencia operativa) no tiene lugar. La ley en este sentido, a la que se considera fundadora del orden simbólico y el intercambio, se presenta más bien como resultante de la ruptura del intercambio y de la pérdida de lo simbólico. Por eso no hay propiamente Necesidad ni Escasez

ni Represión [*Refoulement*] y tampoco inconsciente en el orden primitivo, cuya única estrategia simbólica apunta a conjurar la aparición de la Ley².

Bajo el signo de la Necesidad y la Ley, un mismo destino de sublimación acecha al marxismo y al psicoanálisis. Hemos visto de qué modo la referencia del materialismo a la Necesidad "objetiva" lo llevaba, en sus perspectivas revolucionarias, a fantasear los esquemas inversos de Libertad y Abundancia (universalidad de las necesidades y las capacidades), que no son más que la contrapartida sublimada de los primeros. De igual manera, la referencia analítica al Inconsciente, producto de la represión [*refoulement*] y la prohibición, induce al mismo tiempo (he aquí que vemos hoy al psicoanálisis cortocircuitado en gran escala, sin que pueda decirse que este desvío sea un accidente) la referencia ideal a una "liberación" del Inconsciente y a su universalización por medio del levantamiento de la represión [*refoulement*]³. Sublimación ideal-revolucionaria de un *contenido*, que resulta también aquí de la aceptación de una *forma* origi-

² ¿Y la prohibición del incesto? Este omnipotente concepto ha perdido ya su legitimidad (DELEUZE-GUATTARI, *Antiedipo*), cf. también *El Edipo africano*, de ORTIGUES, etc.

³ Es decir, la universalización de una libido y un Eros positivizados, "liberados" como valor, con lo cual los revolucionarios se asocian, en una visión optimista moralizante, con todos los neofreudianos culturalistas. Pero la otra perspectiva, estrictamente freudiana (y habitualmente calificada de "pesimista"), la que se basa en la interpretación económica (principio de Nirvana y resolución de las tensiones), aun cuando al hacer jugar a la muerte contradice todos los humanismos tradicionales (idealistas o revolucionarios), descansa igualmente en una concepción del hombre en términos de instintos: se sabe que esa visión "materialista" es también moral, y está secretamente gobernada por la posición de una instancia de sublimación y represión [*refoulement*] llamada Ley. La interpretación en términos de instintos (así fuese de una dualidad de éstos) supone la intercesión de la Ley y, por lo tanto, la finalidad de una resolución de aquéllos, ya sea en la transgresión de esa Ley (principio de placer), ya sea en la regresión (principio de Nirvana). En ninguna parte puede ser considerada una resolución de la Ley.

nal, dada como irreductible, mientras que no es sino la abstracción específica de un orden que ha invalidado la relación simbólica por la violencia operativa, el intercambio simbólico por la Ley de la castración y el valor, o incluso la actualización de la pulsión de muerte y de la ambivalencia en el intercambio, por un Eros productivo duplicado en una violencia simbólica del Inconsciente.

La antifisis judeo-cristiana

Esta separación de la Naturaleza bajo el signo del principio de producción se realiza en toda su amplitud por el sistema de la economía política capitalista, pero no surge con ella. Nació en la gran disociación judeo-cristiana del alma y la Naturaleza. Dios creó al hombre a su *imagen* y creó la Naturaleza al *uso* del hombre. El alma es ese centro espiritual por donde el hombre es a imagen de Dios y se distingue radicalmente de todo el resto de la Naturaleza (y de su propio cuerpo): “Particularmente en su forma occidental, el cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo haya conocido jamás. El cristianismo no sólo instituye, en absoluto contraste con el paganismo antiguo y las religiones orientales, un dualismo del Hombre y la Naturaleza, sino que afirma, por otra prte, que es la voluntad de Dios que el hombre explote la Naturaleza de acuerdo con sus propios fines”. (*Science*, marzo de 1967.)

Ahí comienza la racionalidad. Fin del paganismo, del animismo, de la inmersión “mágica” del hombre en la naturaleza: todo esto es rein-

terpretado como superstición (el marxismo “racional”, por su parte, también lo reinterpreto como desarrollo “rudimentario” de las fuerzas productivas). De este modo la ciencia, la técnica, la producción material podrán entrar luego en contradicción con el orden cultural y los dogmas del cristianismo; su condición de posibilidad sigue siendo, no obstante, el postulado cristiano de la trascendencia del hombre sobre la naturaleza. De allí que no haya sido en Grecia donde emergió un movimiento real de la ciencia: la racionalidad griega permanece fundada en una conformidad con la naturaleza, de la que se distingue radicalmente la racionalidad, la “libertad” cristiana fundada en la separación entre hombre y naturaleza, y en la dominación de ésta.

Tal separación no funda de inmediato una ética del trabajo (de la dominación material, de la producción) sino una ética de la ascesis, el sufrimiento, la mortificación, una ética “extramundana”, según la expresión de Max Weber, de la sublimación. No hay moral productiva, por lo tanto, pero ya se perfila cierto orden: la salvación se “gana”, es una empresa *individual*. El paso del modo ascético al modo productivo, de la mortificación al trabajo, de la finalidad de la salvación a la finalidad, secularizada, de las necesidades (con la transición puritana de comienzos del capitalismo, en que el trabajo y el cálculo racional tienen aún el carácter de una ascesis –intramundana– y de una perspectiva de salvación), nada cambia en el principio de separación y sublimación, de represión [*refoulement*] y violencia operativa. Salvación o trabajo, desde ahora nos hallamos en el reino del fin y los medios.

De las prácticas ascéticas a las prácticas productivas (y de éstas a las prácticas consumistas), hay pues *desublimación*, pero la desublimación nunca es, como se sabe, sino una metamorfosis de la sublimación represiva. La dimensión ética se seculariza bajo el signo de la dominación material de la naturaleza.

El cristianismo se encuentra, por lo tanto, en el centro de una ruptura de los intercambios simbólicos. En él se dibuja la forma ideológica más adecuada para sostener la explotación racional e intensiva de la naturaleza⁴, según una larga transición que va de los siglos XIII/XIV, cuando el trabajo comienza a imponerse como valor, hasta el siglo XVI, cuando se organizan en torno a él, en torno a su esquema racional y continuo, a la generalización secular del axioma cristiano en cuanto a la naturaleza, la empresa productiva capitalista y el sistema de la economía política. Pero esta revolución del cálculo racional de producción, subrayado por Weber, no es inaugural: está prefigurada en el

⁴ Aunque continuamente lo hayan atravesado corrientes contrarias, heréticas, siempre ligadas, en su movimiento de oposición, a un "naturismo", a una rehabilitación de la naturaleza, aún más allá del cristianismo generalmente expresado por una nostalgia de los orígenes de éste. Desde San Francisco de Asís y su angelismo crístico (todas las criaturas cantan a Dios, etc.) —pero es sabido que San Francisco fue una suerte de operación contraataque de la Iglesia Católica, operación que apuntaba a desactivar las herejías cátaras y panteístas en que, por entonces, todo el mundo occidental amenazaba caer— a Spinoza y su sutil e impio panteísmo (en la naturaleza Dios está en todas partes, por lo tanto no está en ninguna), y a todas las sectas adánicas que predicaban el repudio del trabajo y la resurrección de los cuerpos y soñaban con abolir la propia finalidad del orden cristiano (su principio de trascendencia y sublimación) en su exigencia inmediata de fin del mundo y de *paradise now*; contra toda esta herejía milenaria, naturalista y panteísta, mística y libertaria, la Iglesia siempre defendió, al mismo tiempo que el corte inaugural con la naturaleza, una moral del esfuerzo y el mérito, del trabajo y las obras, paralela a la evolución del orden de producción y ligada a la dimensión política del poder.

corte del cristianismo. La economía política es una especie de potencialización de dicho corte.

Epistemología II:

Límites estructurales de la crítica marxista

Esto plantea un grave problema de método (que se nos presentará más adelante en la interpretación marxista de las sociedades pasadas). Es dudoso que el análisis marxista, que basa la inteligibilidad de las contradicciones de la economía política en los datos estructurales del sistema realizado (el capital), pueda dar cuenta de estas coordenadas fundamentales de la racionalidad económica. Porque lo propio del sistema de la economía política es proyectarse retrospectivamente como modelo y subordinar todo el resto a la genealogía de éste. Cuando el marxismo emprende su crítica, lo hace sin enjuiciar dicha finalidad retrospectiva. Lo cual hace que, en sentido propio, no analice más que las condiciones de la *reproducción* del modelo y nunca las de su producción como tal, las de la separación que lo funda.⁵ El análisis de la produc-

⁵ La lingüística estructural tampoco puede aclarar la emergencia del lenguaje como *medio de comunicación*: sólo puede analizar su funcionamiento y, por lo tanto, su reproducción en cuanto tal. Pero este destino del lenguaje que la lingüística se da como axioma nunca es más que un postulado extraordinariamente reductor de aquél (y por lo tanto de la "ciencia" que lo analiza). En última instancia, lo que esta ciencia lleva a cabo es la reproducción del modelo arbitrario del lenguaje. Igualmente, el análisis estructural del capital nunca hará otra cosa que reconducir su principio de realidad lógica (del que participa la propia "ciencia").

ción de *lo económico en cuanto finalidad y principio de realidad universal*, el análisis de la producción del *principio de producción* se le escapa, ya que tal análisis sólo se mueve dentro del campo estructural de la producción. Al sobreentender el axioma de lo económico, la crítica marxista descifra quizá el *funcionamiento del sistema* de la economía política, pero actúa al mismo tiempo reproduciéndolo como modelo. Al pretender explicar las sociedades pasadas a la luz de la estructura actual de la economía capitalista, no ve que proyecta sobre ellas, para abolir su diferencia, la luz espectral de la economía política.

Dicho esto, puesto que Marx afirmaba que una cultura (la nuestra) se hace capaz de comprender a las sociedades que la precedieron, a partir de un retorno crítico sobre sus propias contradicciones, de ello debe concluirse —y apreciarse así la *relatividad* del análisis marxista— que el sistema de la economía política en tiempos de Marx aún no ha desarrollado todas sus contradicciones y que, por lo tanto, su crítica radical, incluso para Marx, no es todavía posible ni lo es, por consiguiente y a causa de su solidaridad con ella, la comprensión real de las sociedades pasadas. El mismo Marx no podía anticiparse a la lógica total del sistema; sin embargo, sólo en cierto estadio de desarrollo y saturación del sistema puede la crítica llegar a su *raíz*. En particular, las determinaciones fundamentales de lo económico, forma/producción y forma/representación, la ruptura que éstas instituyen en relación con el intercambio simbólico, y cómo desde aquí se va trazando una revolución radical de las relaciones sociales: todo esto sólo es legible, no

cabe duda, a partir del momento en que la economía política ha invadido, mucho más allá de la producción material, todos los campos de la práctica social e individual. Inútil es interrogar a Marx sobre esto; analizando una fase y solamente una fase del proceso general, su crítica llega hasta allí y no puede más que extrapolar: es la proyección de la lucha de clases y del modo de producción sobre toda la historia antecedente, es la visión de una "libertad" futura basada en la dominación consciente de la naturaleza. Extrapolaciones de lo económico: en la medida en que dicha crítica no es *radical*, se la lleva a pesar suyo a reproducir las *raíces* del sistema de la economía política.

III

EL MATERIALISMO HISTORICO Y LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Una vez analizada la reescritura de la Naturaleza según el código de la producción, es preciso analizar *la reescritura de la Historia por el modo de producción*, ya que ambas, en efecto, se entremezclan. El punto crucial de este desciframiento “materialista” está constituido por las sociedades “sin historia”; pero por otra parte no se trata de reescritura sino, sencillamente, de escritura. El esquema de la producción no reinterpreta una naturaleza que estaría presente fuera de él, y el del modo de producción no reinterpreta una historia ya ahí: son los propios conceptos de producción y modo de producción de los que “producen” y “reproducen” los conceptos de Naturaleza e Historia como su espacio/tiempo. Es el modelo el que produce tal doble horizonte, en la extensión y en el tiempo: la Naturaleza no es más que su extensión, la Historia no es más que su trayectoria; en cierto modo no deberían tener nombre propio, porque sólo son emanación de aquel código, simulaciones referenciales que cobran fuerza de realidad y tras las cuales legisla el código: son las “leyes de la Naturaleza”, las “leyes de la Historia”.

Una tercera instancia recorta las otras dos, aque-

lla por la cual se deja leer su movimiento aparente: la Dialéctica. Ella también cobra fuerza de ley: son las “leyes de la Dialéctica” las que gobiernan la Historia (e incluso la Naturaleza: Engels). Todos estos conceptos se articulan, bajo el signo del materialismo, en una perspectiva crítica; pero de hecho lo hacen según *la ilusión crítica* —no perspectiva en el sentido nietzscheano del término— que consiste en desconstruir [*déconstruire*] la universalidad imaginaria de los más sólidos edificios conceptuales (el sujeto, la racionalidad, el saber, la historia, la dialéctica), devolverlos a su relatividad y su sintomalidad, sacar a luz su *efecto* de verdad (por donde cualquier sistema de interpretación se redobla en lo imaginario), en síntesis desenmascarar en él la ideología, ya se encuentre como en nuestro caso, bajo el signo de la producción, materialista y dialéctica. Es según este perspectivismo radical que hay que reducir el *logos* y el *pathos* de la producción.

La causalidad estructural y los primitivos

La antropología económica atestigua la imposibilidad de dar cuenta de las sociedades sin historia, sin escritura, sin relaciones de producción (todavía nos preguntamos, estremecidos, cómo pudieron arreglarse sin todo esto). Tomaremos como referencia el pensamiento antropológico marxista, en particular Godelier: “Sur les sociétés précapitalistes” y “L’Anthropologie économique” (en: *L’Anthropologie, science des sociétés primitives?*, Denoël, “Le Point de la question”).

Este pensamiento, con todos sus conceptos, se

mide con un objeto peligroso que amenaza analizarlo a su vez si no lo domina rápidamente (todo análisis crítico debería aspirar a eso, pero ¿a dónde iría la ciencia?). Por lo tanto, es menester abordarlo sin dogmatismo: "La causalidad de la economía no puede presentarse como la génesis de las superestructuras sociales fuera del seno (!) de la infraestructura económica". "No se ve por qué secreta alquimia la economía pasaría a ser el parentesco, o por qué misteriosa razón lo económico debería estar escondido, y mal, debajo del parentesco" (pero ¿quién le obliga a usted a buscarlo allí?, quizá no haya nada escondido y sea usted el que está jugando al escondite). ¿Augura esta flexibilidad doctrinaria una revisión que hará pedazos los conceptos? De ningún modo. Inmediatamente después se lee: "Por lo tanto, las relaciones de parentesco funcionan, a la vez, como elementos de la infraestructura y como superestructura". ¿Qué querrá decir esto? Pero, ¿qué importa? La "misteriosa" razón está clara: se trata de la voluntad de mantener la distinción entre la infra y la superestructura, sin la cual el materialismo histórico se derrumba. Todo lo demás no es otra cosa que escrúpulo reformista.

De un extremo al otro este pensamiento apuntará, mediante un ajuste del concepto de modo de producción, a preservar la ortodoxia materialista contra la herejía de las sociedades primitivas. "El economista distingue con facilidad las fuerzas productivas en las sociedades que se basan en la caza, la pesca, etcétera. Por el contrario, las relaciones de producción no aparecen separadas de las relaciones sociales, políticas, religiosas, parentales."

Para ser lógicos, si ya no hay relaciones de producción (puesto que son indefinibles en cuanto tales), tampoco hay modo de producción. ¿Cómo admitir que podamos vérnoslas con “fuerzas productivas” incluso antes de la eclosión de una relación social de producción? Hipótesis poco marxista. Si las fuerzas productivas no son más que la emanación, el ejercicio de relaciones preexistentes (M. Sahlins), no tiene ningún sentido implantar este concepto como tal. Y sin embargo, sí: es preciso que eso “produzca” cueste lo que cueste, es preciso que la separación fuerzas productivas/relaciones de producción quede a salvo, sin perjuicio de conservar las relaciones de producción en el frigorífico, si todavía no quieren “aparecer separadas”. Esta ligera astucia permite salvar la clave “dialéctica” que funda lo económico como instancia determinante. Diríamos más bien que aquí la única dialéctica es la de la reproducción de la teoría a través de la simulación formal de su objeto.

Esto culmina en el más perfecto sofisma de recuperación, obra maestra, sin duda, de un materialismo estructuralista de pretensión “científica”... “La tarea primordial de la antropología económica es analizar el papel *determinante en última instancia* de la economía y, según los modos de producción y las épocas históricas, el papel dominante de unas estructuras sociales que al mismo tiempo aseguran funciones no económicas.” ¿Dominante, determinante? ¿Qué significa esto exactamente sino la reconversión de la causalidad determinista infra-superestructura en una causalidad más flexible que permite salvar a la determinación económica? Además, seamos claros: “Ni la Edad Media

podía vivir del catolicismo, ni la Antigüedad de la política”, dice Marx; “las condiciones económicas de entonces explican, por el contrario, por qué el catolicismo allí y aquí la política jugaban el papel principal”. Finalmente (Godelier), ninguna sociedad podría vivir sin economía; por lo tanto: instancia determinante (en rigor, muchas cosas pueden cumplir el papel de instancia determinante: el lenguaje, por ejemplo). De todos modos, el límite extremo de la ordenación teórica a que se arriesga muestra hasta qué punto no se cambia nada de lo esencial: “En ciertas condiciones, el parentesco es la economía, y la religión puede funcionar directamente como relación de producción.” Lo cual equivale a decir que no puede imaginar la primacía de otra cosa sino a través de la primacía de la economía. Y ésta se articula, por supuesto, sobre la primacía de la historia: “Desde que la humanidad existe (!), estas funciones (economía, parentesco, ideología) existen con un contenido y una forma determinada, y dichos contenido y forma se transforman con la historia y por ella... La antropología y la historia se presentan, pues, en definitiva, como dos fragmentos complementarios de una ciencia única, la de la historia.”

Hay aquí un arrebató teórico que divide el objeto en unas funciones a las que enseguida dialectiza “históricamente” —en realidad, para estructuralizarlas bajo la hegemonía de una de ellas— y reconciliar el todo bajo el signo de la ciencia. Todo esto es falso. Es la proyección paranoica/idealista de una máquina racionalizante, donde todos los conceptos se engendran unos a otros según un movimiento dialéctico aparente (producción, eco-

nomía, ciencia, historia), pero de hecho sometido a una finalidad por una ciencia que sólo vive de la separación y que, para cumplirse, proyecta una antropología fantasmática de las funciones separadas. Productivismo, científicismo, historicismo tallan en la antropología un objeto a su imagen, dislocado para responder a su manipulación teórica.

Y sobre esto Godelier afirma con toda inocencia: "Por razones internas a su práctica científica, el antropólogo debe poner en cuestión la ideología que inviste, desde el interior, su práctica científica." ¿Y si dicha práctica "científica" fuera ya, por sí sola, esa ideología? Al respecto no hay ninguna interrogación. Pues bien, la especificidad del objeto antropológico es precisamente esta imposibilidad de definir en él a lo económico y al modo de producción como instancia separada. Lo mínimo sería, pues, reverlo todo *a partir de la no separación*; pero esto no podría hacerlo una "ciencia" que sólo sabe sintetizar "dialécticamente" (en provecho jerárquico de una instancia) su objeto, previamente desmantelado con todo esmero. No hay ideología más profunda que ésta, tanto, que escapa a la buena voluntad marxista-científica. En antropología la revolución copernicana no tuvo lugar, y el pensamiento occidental, burgués o marxista, sigue describiendo en su discurso geo o egocéntrico el movimiento *aparente* de los intercambios primitivos.

Excedente y antiproducción

Es así como por todas partes sólo encontramos postulaciones abruptas o ambiguas extrapolacio-

nes: "Podemos decir en general que en una sociedad primitiva los productores controlan sus medios de producción y su propio trabajo; que la producción está más orientada hacia la satisfacción de las necesidades que hacia la búsqueda de beneficios; que el intercambio, cuando existe, se opera según principios culturalmente determinados de equivalencia entre los bienes y servicios que circulan entre los socios del intercambio". No, esos no son productores, allí no hay "medios de producción" ni trabajo objetivo, controlado o no. No, no son las necesidades y su satisfacción quienes los orientan: ¡viejos tiempos de la economía de subsistencia! No, el intercambio no se opera según principios de equivalencia, incluso "culturalmente determinados": el intercambio-don no especula precisamente con la evaluación o la equivalencia de los bienes intercambiados, sino con la reciprocidad antagónica de las personas. Todo esto está más o menos fraudulentamente exportado de nuestra economía política. Aun cuando se lo haga para matizar esa "economía" en su estructura y modalidades, de hecho equivale a inscribir en el mismo discurso que la nuestra, en el mismo código: es hacerle hijos a escondidas.

La producción de un excedente. Estupefacción permanentemente revivida ante el hecho de que los primitivos no producen excedentes "¡a pesar de que podrían producirlo!" La imposibilidad de pensar este no crecimiento, este no querer productivo, siempre pensado por el occidental como algo anormal, como *negativa* a producir, es lógica con respecto a su postulado: si se acepta que los primitivos "producen", es incomprensible que no pro-

duzcan más (ya que, en efecto, la producción implica la reproducción ampliada de las fuerzas productivas: la verdad de la producción es la productividad, y ésta es una función cuantitativa creciente). Se sale del apuro diciendo que los primitivos producen “justo para sus necesidades.” Esto es salir de Caribdis para caer en poder de Scila, pues las necesidades mismas son una función indefinida, y con idéntica arbitrariedad acabamos frenándolos en un umbral de mínimo vital, el de la supervivencia, que en rigor no tiene justificación económica alguna y viene directamente de la filosofía moral, de una oposición distintiva que hemos reinventado a partir de una concepción moral de lo superfluo y lo artificial (y a partir de la visión funcionalista del instinto de conservación).

Los salvajes son “naturaleza”: cuando tienen “bastante”, paran de “producir”, fórmula cargada a la vez de perpleja admiración y de conmiseración racista. Además esto es falso: a riesgo de vivir “por debajo del mínimo vital”, gastan en fiestas. Y Godelier, quien con respecto a los Sianos muestra muy bien cómo vierten en sus intercambios festivos el excedente salido de su contacto con la civilización blanca, insiste en afirmar que “en casi todos los casos, las sociedades primitivas podrían producir un excedente, pero no lo hacen”; más aún: “ese excedente queda en estado potencial” (!)¹. “No tienen, parece, ninguna razón para producirlo”, dice. En efecto, si este concepto no posee ningún sentido para ellas, no se advierte de dónde les ven-

¹ MARX: “Por el contrario, las facultades del hombre primitivo, todavía sepultadas bajo la costra animal, se forman lentamente bajo la presión de sus necesidades físicas” (*Capital*, I, II, p. 185).

drían las razones para producirlo; sólo el antropólogo tiene buenas razones para producirlo, para imputarlo, como quien no quiere la cosa, a los salvajes y comprobar después, melancólicamente, su pasmosa indiferencia al respecto. Subsistencia + excedente: sólo el presupuesto de producción permite esta desmultiplicación, esta reducción a funciones aditivas que no poseen, *ni una ni otra*, sentido para el intercambio primitivo.

Subsistencia, mínimo vital, necesidades: éstos son sólo algunos de los mágicos conceptos a los que recurre el antropólogo para resolver la imposible ecuación económica de las sociedades primitivas. Otras variables vienen a corregir la ecuación infraestructural: lo “social”, lo “cultural”, lo “histórico” (la misma chapuza desesperada que en nuestra neoeconomía modernista). “La correlación simple que en otro tiempo se suponía entre existencia de un excedente, tiempo de ocio, invención de la cultura (!), progreso de la civilización, hoy ya no parece basarse en los hechos, y exige una reinterpretación de las condiciones de evolución de la vida social y la historia.” Pero dicha “correlación” no exige nada en absoluto, y menos aún ser retomada y corregida por categorías que pertenecen al mismo discurso: totalmente artificial, exige simplemente ser desconstruida en cada uno de sus términos. Aquí ocurre lo inverso: dado que lo infraestructural no basta, se lo mezclará con lo socio-cultural, que es una abstracción análoga ya que estrictamente no designa más que lo desechado por lo infraestructural cuando se especifica como tal. Es querer salir del fango tirándose de los cabellos, como el barón de Münchhausen.

“La productividad del trabajo no se mide sólo en términos técnicos... depende, tanto como eso, de las condiciones sociales.” Y, bien: en las sociedades primitivas hay algo “social” que impide a la técnica desarrollarse y producir excedentes². Toda esta gimnasia de desmultiplicación de factores y de remixtura *à dominante*, de hecho no es otra cosa que violencia conceptual: ahora se sabe que es más destructora todavía que los misioneros o las enfermedades venéreas³.

Una vez impugnada la correlación entre excedente y cultura, alegremente Godelier pasa a utilizarla en otra forma: “Estas economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un excedente destinado al funcionamiento de las estructuras sociales (parentesco, religión, etc.)”. De veras que estas sociedades parecen

² No hace falta insistir sobre las consecuencias *políticas* de esta aberración. Toda la política neoimperialista se inspira en ella: hay que “eliminar” esos obstáculos sociales y culturales para abrir el camino al crecimiento tecnológico “moderno”

³ Lo simbólico no escapa a esta reconstrucción estructural: “Si el parentesco funciona como la forma *simbólica* en la que se expresa el contenido de la vida social, como lenguaje general de los hombres entre sí y con la naturaleza, ello se debe a que funciona allí directa, interiormente, como relación económica, política, ideológica.” Se concibe, pues, lo simbólico como forma que expresa contenidos (lenguaje, pero según la visión lingüística tradicional). Esto permite concederle el predominio (sociedades de “predominio simbólico”-Terry) sin renunciar, no obstante, a los contenidos, a las funciones separadas que constituyen, bajo la *expresión* “simbólica”, la verdadera instancia de referencia (en particular lo económico), pronta a emerger en el momento oportuno “bajo la presión de las fuerzas productivas”. “No es que el parentesco se transforme misteriosamente en relaciones políticas; es la función política *presente en las antiguas relaciones de parentesco* la que se desarrolla sobre la base de problemas nuevos.” Nueva versión ésta, tan misteriosa como la otra, pero que resuelve el problema por petición de principio.

Así concebido, el modo simbólico, correlativo de los otros en el abanico de las instancias, ya no se opone en absoluto al modo económico (podrá decirse que las sociedades primitivas “producen” lo simbólico, como las nuestras “producen” lo económico). Lo simbólico se ve asignado a residencia funcional, aislado como categoría, reservado a una posición estructural como término satélite de lo económico; resulta, en síntesis, vaciado de su sentido.

haberse nutrido de los manuales de economía moderna: obedecen a la misma racionalidad de elección, cálculo, asignación de recursos, etcétera (imaginería tan falsa para nuestras sociedades como para las primitivas). Por lo tanto, estas sociedades subsisten y enseguida se ponen a existir “socialmente”. Pero también aquí es absurdo hacer de lo “social” una función separada: la “sociedad” primitiva no existe como instancia aislable del intercambio simbólico, y éste nunca resulta de un “aumento” de producción; más bien ocurre lo inverso: lo que corresponde a la “subsistencia”, al “intercambio económico”, en la medida en que podamos emplear estos términos, es el *residuo* del intercambio simbólico, un *resto*. La circulación simbólica es primordial; lo que toma un uso funcional es *sustraído* de esta esfera (eventualmente la sustracción será nula y todo quedará consumido simbólicamente, no quedará nada, pues la supervivencia no es un principio: *nosotros* hemos hecho de ella un principio). Para los primitivos comer, beber, vivir son ante todo actos que se intercambian; si no pueden intercambiarse, no tienen lugar.

Pero lo “residual” todavía es demasiado aritmético. En realidad hay una cierta clase de intercambio, el intercambio simbólico, donde se anuda la relación (no lo “social”), y *dicho intercambio excluye todo excedente*: todo aquello que, no pudiendo ser intercambiado ni compartido simbólicamente, quebraría la reciprocidad e instituiría poder. O mejor dicho: *ese intercambio excluye toda “producción”*; los bienes intercambiados son fijados en cupos limitados, a menudo importados desde muy lejos según reglas estrictas. ¿Por qué? Porque, librados a

la producción individual o de grupo, correrían el riesgo de proliferar y, también aquí, quebrar el frágil mecanismo de la reciprocidad. “Es como si las sociedades primitivas hubieran instituido la *escasez*”, dice Godelier. Pero ésta no es la misma “escasez”, cuantitativa y restrictiva, de una economía de mercado; no es ni privativa ni antitética de la “abundancia”, sino que es la condición del intercambio y la circulación simbólica.

No es lo socio-cultural lo que viene a limitar la producción “potencial”, sino el propio intercambio el que se basa en la no producción y eventualmente en la destrucción, dentro de un proceso de reciprocidad incesante, *ilimitada*, entre las *personas* y, por el contrario, en una *limitación* estricta de los *bienes* intercambiados. Exactamente lo inverso de nuestra economía, basada en la ilimitación de la producción de bienes y en la abstracción discontinua del intercambio contractual. En el intercambio primitivo la producción jamás aparece como término ni como medio; el sentido pasa por otra parte. Tampoco es allí subyacente, potencial; por el contrario, en su finalidad acumulativa, en su autonomía racional (la producción siempre es el fin y los medios), es continuamente negada y volatiliada por el intercambio recíproco que se consume en una operación sin fin.

Todo esto a Godelier le tiene sin cuidado y aplica el mismo esquema sobre los objetos de intercambio: “Primero funcionan (¡obsesión de la funcionalidad!) como mercancías, después, en el interior (?), como don y objetos de prestigio... El mismo objeto cambia, pues, de función; pero de las dos funciones la segunda es dominante” (se so-

breentiende: ¡la primera es determinante!). Y aquí tenemos salvado, a golpes de superposición multifuncional, el código de la antropología marxista. A partir de aquí podremos descubrir sin dolor, por simple decantación, el estadio histórico en el que estamos nosotros (nunca se lo abandonó), donde por fin la economía política (y su crítica materialista, con ella) podrá reconocer a los suyos: “Así se comprende mejor por qué, desde la Antigüedad hasta nuestros días, estos objetos se despojaron cada vez más de su carácter dominante de dones, y se especializaron de manera dominante en objetos de comercio, conservando un aspecto tradicional”.

El término “despojados” es significativo del profundo racismo teórico de todas estas categorizaciones, que sólo apuntan a producir en el curso de la historia lo que esos objetos ya eran sin saberlo bajo la ganga de una economía arcaica, y tal como en sí mismos el materialismo histórico los cambia: objetos de producción. Es *el bautismo de la producción* para todos estos objetos y estos hombres perdidos en sus limbos primitivos, el bautismo del trabajo y del valor para esta naturaleza y estos bienes perdidos en la gratuidad de su riqueza, el bautismo de lo económico, del modo de producción y de la instancia determinante para todos estos intercambios que no conocen instancia, ni determinación, ni racionalidad económica. Los misioneros materialistas han pasado por allí.

Magia y trabajo

La misma ceguera determinista-de-varias-ins-

tancias conduce a la misma incomprensión de la “magia”: “Para el hombre primitivo, el trabajo es vivido y pensado como la unidad interior e indivisible de la magia y el saber técnico.” Dicho de otro modo: los trobriandeses “saben” que hay que trabajar en el huerto, pero piensan que este trabajo no es suficiente y que la magia resulta indispensable para garantizar la cosecha. En el fondo, la magia no es más que un seguro sobre las fuerzas productivas de la naturaleza... “El hombre se piensa capaz de insertarse, por medio de sus prácticas mágicas, en la cadena de causalidades necesarias del orden natural.” Ve en la naturaleza fuerzas “a las que espontáneamente dota con los atributos del hombre”, la piensa “por analogía con la sociedad, como una red de relaciones intencionales”; de allí los ritos, las prácticas mágicas destinadas a captar esas fuerzas, etc.

Esta reescritura vulgar de la magia está siempre dominada por el prejuicio de una naturaleza y un hombre separados, de una naturaleza y una sociedad separadas y luego pensadas nuevamente “por analogía”, y por la imagen de un hombre primitivo ingenuo/astuto, racional/irracional, que fuerza a la naturaleza a producir, transformándola unas veces por medio del trabajo y manipulándola otras por medio de los signos. Aquí se proyecta todavía la peor psicología occidental, nuestra propia mezcolanza de pragmatismo racional y obsesión supersticiosa. Es difícil entender por qué “misteriosa razón”, como dice Godelier —salvo por la magia, la suya, de “la unidad interior e indivisible” a que antes aludimos— una captura de fuerzas podría coexistir con una operación racional. Esto

no es verdad con respecto al agricultor arcaico (como demuestra Vernant en *Travail et Nature dans la Grèce ancienne*), y *a fortiori* con respecto al cazador o agricultor primitivo. Al igual que el campesino griego, el primitivo “contribuye a la cosecha mucho menos con su esfuerzo que con el periódico retorno de ritos y fiestas”. Ni la tierra ni el esfuerzo son “factores de producción”. Este no es una “fuerza de trabajo invertida” y recuperada en valor multiplicado al cabo de un proceso de producción; es él mismo con otra forma, pero tan ritual como en el intercambio/don, algo que está *perdido* y *dado*, sin cálculo económico de reversibilidad y compensación. Y los frutos de la cosecha no son su “equivalente”; vienen, como por añadidura, del mantenimiento del intercambio (de la coherencia simbólica del grupo con los dioses y la naturaleza). Una parte de la cosecha será volcada de inmediato, como premisa, a este proceso de gasto y sacrificio para preservar un movimiento simbólico que, por encima de todo, no tiene que interrumpirse nunca. Porque jamás se ha tomado a la naturaleza nada que no le haya sido devuelto: el hombre primitivo no tala un árbol, no traza un surco sin “calmar a los espíritus” por medio de un contradon o un sacrificio. (Este tomar y devolver, dar y recibir) es esencial: siempre se trata, a través de los dioses, de una actualización del intercambio simbólico. Nunca se pretende el producto final; no existe ni comportamiento encaminado a producir, por medios técnicos, valores útiles al grupo, ni comportamiento encaminado al mismo fin por medios mágicos. Aquí, la sustancia de la riqueza está en el intercambio. (Por eso no hay escasez: la

escasez sólo existe en una perspectiva *lineal*, la nuestra, de acumulación de bienes; aquí basta con que el *ciclo* de dones y contradones no se interrumpa). La idea de definir la escasez como subjetividad abstracta (utilidad) o transformación objetiva (trabajo o magia supletoria) es sencillamente absurda. En el sentido en que nosotros la entendemos, es decir, como apropiación objetiva directa de las fuerzas de la naturaleza, la magia no es sino un concepto negativamente determinado por nuestro concepto racional de trabajo. Articularlos en una “unidad interior e indivisible” es sellar su disyunción, aquella cuyo fin es descalificar por irracionales, en oposición al trabajo racional, las prácticas simbólicas primitivas.

Como ocurría con relación a los objetos, también aquí una simple operación de decantación histórica hará surgir el estadio materialista de la dominación “real” de la naturaleza. Marx: “Todas las mitologías domeñan, dominan, moldean las fuerzas de la naturaleza *en la imaginación* y por la imaginación: desaparecen, pues, cuando estas fuerzas son dominadas *realmente*... ¿Es posible Aquiles en la época de la pólvora y el plomo? ¿Es posible la *Iliada* en general con la imprenta y la máquina de imprimir? etcétera.” Aplastante comprobación que en realidad encubre toda la problemática de lo simbólico bajo una retrospectiva finalista, funcionalista de la mitología (de la magia) que, para desaparecer, sólo esperan la dominación racional y técnica del hombre⁴.

⁴ Fuera del hecho de que aquí la mitología se ve simplemente remitida a una superestructura ilusoria y provisional, no es cierto que la dominación “real” de la naturaleza haga desaparecer del todo lo “imaginario”, por la

Epistemología III:

Materialismo y etnocentrismo

Todo esto obliga a replantear el problema de la epistemología general del materialismo histórico.

1. Marx esboza su fórmula, a propósito del trabajo precisamente, en los *Grundrisse*: “La idea de trabajo en general es vieja como el mundo. Concebido bajo el ángulo económico, en toda su simplicidad, el trabajo es sin embargo una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esa pura y simple abstracción. El ejemplo del trabajo evidencia de manera notable que las categorías más abstractas, aunque válidas para todas las épocas a causa de su abstracción, no por ello dejan de ser el producto de condiciones históricas, y su validez sólo es plena dentro de los límites de éstas.” ¿Qué significa “válidas para todas las épocas”, pero “sólo plenamente válidas para estas épocas”? Es el mismo misterio que la pertenencia simultánea a la infra y a la superestructura, o que la coexistencia dialéctica de una dominancia y una determinación en última instancia. Si “la institución del individuo como trabajador, en esa desnudez, es ella misma un producto histórico” (Marx), si “el trabajo no es una categoría real de la economía tribal” (M. Sahlins), ¿cómo es que el concepto de trabajo, a causa “de su abstracción misma”, es válido en ella? Lo problemático es, precisamente, tal

sencilla razón de que engendra una contradicción fundamental, enlazada a su abstracción y a su misma racionalidad, que el intercambio simbólico primitivo, *en eso más concreto*, no conocía.

abstracción: nuestra época, al mismo tiempo que produce la universalidad abstracta del trabajo (de la fuerza de trabajo), produce la abstracción universal del *concepto* de trabajo y la ilusión retrospectiva de validez de este concepto para todas las sociedades. La validez concreta, actual, limitada, es la del concepto *analítico*; su validez abstracta e ilimitada es la de un concepto *ideológico*. Esta distinción no sólo concierne al trabajo sino a todo el edificio conceptual del materialismo histórico: producción, fuerzas productivas, modo de producción, infraestructura (sin contar la dialéctica y la historia). En efecto, todos estos conceptos son productos históricos: fuera del campo que los ha producido (sobre todo si aspiran a ser “científicos”), no son más que el metalenguaje de una cultura occidental (también marxista) que habla desde lo alto de su misma abstracción.

2. Con todo, no se trata de una simple exportación o extrapolación de conceptos. En el mismo pasaje Marx aclara su movimiento: “La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y diversificada que haya existido. Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y aseguran la comprensión de sus estructuras, al mismo tiempo nos permiten captar la estructura y relaciones de producción de todas las sociedades pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella se edificó y de las cuales siguen subsistiendo ciertos vestigios no superados, mientras que ciertas virtualidades, al desarrollarse, cobraron en ella todo su sentido. La anatomía del hombre proporciona la clave para la anatomía del mono. Las virtualidades que anuncian una forma superior en

las especies animales inferiores, sólo pueden ser comprendidas cuando la forma superior misma ha llegado finalmente a conocerse." (*Grundrisse*)

Althusser vio aquí una revolución teórica con respecto al evolucionismo genético ingenuo. Claro que sí, y éste está bien muerto. Pero hay que preguntarse si con este estructuralismo retroactivo no nos hallamos frente a un proceso todavía ideológico, no ya en el sentido del evolucionismo empirista y finalista sino de una *reconstrucción estructural por modelo de simulación*. En principio, no es seguro que la comparación con la anatomía del mono sea otra cosa que una metáfora. ¿Qué garantiza la permanencia del mismo esquema de la inteligibilidad cuando se pasa de la esfera bioanatómica a esta otra, humana, de lo simbólico y de la historia de las sociedades? Nada menos seguro, así como no es seguro que el adulto pueda comprender al niño, salvo, precisamente, como adulto. En todo caso, en la presuposición de esta continuidad hay una alienación (positivista) de todo proceder analítico según el de las ciencias llamadas exactas. Si no se admite esta hipótesis y se mantiene una especificidad del sentido, de lo simbólico, hay aquí *desconocimiento* de un corte mucho más profundo que el que Althusser encuentra en el propio Marx.

Pero volvamos al argumento central: la economía capitalista ¿explica retrospectivamente a las sociedades medieval, antigua, primitiva? No: a partir de lo económico y de la producción como instancia determinante, nunca se explicarán los otros tipos de organización sino en función de ese modelo, y no en su especificidad o incluso, como sucede —y así lo vimos— con las sociedades



primitivas, *en su irreductibilidad a la producción*. Volcaremos lo mágico, lo religioso, lo simbólico del lado de la economía. E incluso cuando unas combinaciones simbólicas se propongan expresamente, como sucede en el intercambio primitivo, obstruir con la emergencia de estructuras económicas la emergencia de un poder social trascendente que escaparía al control del grupo, nos ingeniaremos para ver aquí, sin embargo, una determinación por lo económico en última instancia.

Los modelos nunca saltan por encima de su sombra: así esté infinitamente diversificado y complejo, jamás un modelo de la economía política permitirá pasar más allá de la economía política, ni comprender lo que está más acá (o en otra parte)⁵. La frase de Marx: "La sociedad burguesa, etcétera" es sintomática, pues supone que en toda sociedad hay productividad, al menos un núcleo a partir del cual el modelo de la economía política puede irradiarse. Si así fuera, acertaría en toda la línea. Si no es así, tal inoculación estructural del modo de producción no puede sino hacer estallar la realidad específica de tal o cual tipo de sociedad en categorías desunidas, satelizadas (y luego rearticuladas en términos de autonomía relativa y dominancia). La ciencia habrá pasado por allí, pero ¿a que precio? El viejo finalismo no ha muerto: simplemente, ha pasado de una finalidad de los conte-

⁵ La imposibilidad para el materialismo histórico de ir más allá de la economía política, atestiguada en cuanto al pasado por su incapacidad para descifrar las sociedades primitivas, vale también para el futuro y empleando la misma lógica: se muestra cada vez más incapaz de trazar una perspectiva revolucionaria que esté verdaderamente más allá de la economía política. Se encierra "dialécticamente" en los atolladeros del capital, así como en el desconocimiento de lo simbólico.

nidos (el evolucionismo tradicional) a la finalidad estructural del modelo y el análisis.

3. Otra objeción: no es el modelo de la economía política lo que permite explicar las sociedades anteriores, sino *el análisis de sus contradicciones* (que para Marx es lo mismo que el análisis de sus estructuras). Digamos esto al pasar: la metáfora del mono no tiene absolutamente ningún valor; por cierto que no es a partir de “contradicciones” en la anatomía humana que puede explicarse la estructura anatómica del mono. Pero dejemos esto. Marx dice, en efecto, en el mismo pasaje: “Por lo tanto, si las categorías de la economía burguesa poseen una verdad para todas las otras formas sociales, esto sólo es cierto *cum grano salis*. Esas otras formas pueden contenerlas de una manera desarrollada, debilitada, caricaturizada, etcétera, pero la diferencia sigue siendo esencial. Si se invoca la evolución histórica, es en general para afirmar que la última forma de sociedad no es más que la culminación de las sociedades pasadas, que son otras tantas etapas que conducían a aquélla. Es decir que siempre se las concibe de manera parcial. La sociedad no es capaz de hacer su propia crítica, salvo en condiciones bien determinadas... Sólo después de haber efectuado virtualmente su propia crítica podrá contribuir la religión cristiana a la inteligencia de las mitologías anteriores. De igual modo, hasta que la sociedad burguesa no comenzó su propia crítica, la economía política no llegó a entender las sociedades antigua, feudal, oriental. Es por consiguiente la crisis, y el análisis de ésta, lo que permite captar a las sociedades anteriores en sus diferencias y originalidad. Esto parece indiscutible, pero toda-

vía así participa de la ilusión crítica y dialéctica.

La cultura occidental fue la primera en reflejarse como crítica (a partir del siglo XVIII), pero el efecto de tal crisis consistió en que se reflejó también como cultura *en lo universal*, y entonces hizo entrar a todas las otras culturas en su museo, en forma de vestigios a su imagen. A todas las “estetizó”, las reinterpretó según su propio modelo, y así conjuró la interrogación radical que para ella implicaban esas culturas “diferentes”. Vemos los límites de esta cultura “crítica”: su reflexión sobre sí misma sólo la conduce a universalizar sus propios principios. Sus propias contradicciones la llevan al imperialismo mundial, como sucedió, económica y políticamente, con todas las sociedades occidentales, capitalistas y socialistas, de los tiempos modernos.

Los límites de la interpretación materialista de las sociedades anteriores son los mismos. Con toda la lucidez que se quiera adjudicar a su originalidad y complejidad, quienes descubrieron las artes primitivas, salvajes, dieron pruebas de análoga buena voluntad: sin prevención, e intentando “restituir” esas “obras” a su “contexto” mágico y religioso, del modo más cortés pero también más radical museificaron, inoculándoles la categoría estética, objetos que no eran arte en absoluto y cuyo carácter no estético, precisamente, si se lo hubiera considerado con seriedad, habría podido ser el punto de partida de una *puesta en perspectiva*, radical esta vez (y no de una *crítica interna* que sólo lleva a la reproducción ampliada), de la cultura occidental.

Así ocurre con la interpretación materialista: no hay más que reemplazar “arte” por “economía” y “virus estético” por “virus de la producción y del

modo de producción”, y lo que dijimos de una se aplicará, rasgo por rasgo, a la otra. El análisis de las contradicciones de la sociedad occidental no condujo a la comprensión de las sociedades anteriores (o del Tercer Mundo): sólo consiguió exportarles esas contradicciones⁶. Aunque más bien podríamos coincidir con Marx y decir que entre el análisis de las contradicciones de nuestra sociedad y la comprensión de las sociedades anteriores existe una correlación, pero entonces sería para marcar en qué nivel *parcial* permanecen una y otra con el materialismo histórico. Es cierto que la ceguera sobre las sociedades primitivas está necesariamente ligada a una debilidad en la crítica radical de la economía política; por eso el materialismo histórico, al no haber subvertido los fundamentos de la economía política, sólo termina reactivando el modelo a escala mundial (aunque se trate de un modelo dialéctico y cargado de contradicciones). Al considerar las sociedades anteriores aún de la manera más “científica”⁷, las “na-

⁶ Y a veces incluso no las contradicciones sino simplemente la *solución*, es decir, el modelo productivista. Pero ¿acaso las contradicciones no forman parte del modelo productivista, de su definición y su funcionamiento?

⁷ El pensamiento burgués más avanzado también exporta sus modelos (sus virus) bajo la apariencia de la epistemología crítica más “objetiva”: “Porque si el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y sus mecanismos, esto finalmente es igual a que, en este libro, el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome forma bajo la operación del mío, o el mío bajo la operación del suyo. Lo que importa es que el espíritu humano manifiesta allí una estructura cada vez más inteligible a medida que progresa la marcha, doblemente reflexiva, de dos pensamientos que actúan uno sobre el otro; uno aquí, el otro allá pueden ser la mecha o la chispa del contacto del que brotará su común iluminación. Y si éste viene a revelar un tesoro, no hará falta arbitraje para proceder al reparto, pues se empezó por reconocer que la herencia es inalienable y debe permanecer indivisa” (Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*).

He aquí la culminación del pensamiento liberal y la manera más bella de preservar, en el “diálogo” y bajo el signo de la universalidad del espíritu humano (siempre la antropología de las Luces) la iniciativa y la prioridad del

turaliza" bajo el signo del modo de producción. Aquí prosigue, bajo el signo de su crítica, la museificación antropológica comenzada en la sociedad burguesa.

pensamiento occidental. ¡Alma bella! ¿Puede llegarse más lejos en la imparcialidad, en el reconocimiento sensible e intelectual del otro? Esta armónica visión de los dos pensamientos tiene por fin volver perfectamente inofensiva su *confrontación* y negar la diferencia de los primitivos como elemento de ruptura y subversión del "pensamiento objetivado y sus mecanismos" (el nuestro).

IV

EN TORNO AL MODO ARCAICO Y FEUDAL

El esclavo

La teoría marxista analiza la condición del esclavo de manera retrospectiva, a partir del status del trabajador asalariado. Este no dispone de su trabajo ni del producto de su trabajo, pero sí de su fuerza de trabajo, que puede alienar (en cambio, no puede alienar a la persona de la que esa fuerza es propiedad). El esclavo, por su parte, no dispone ni de uno ni de la otra. Se ve así definido, en función de esta distinción entre trabajo y fuerza de trabajo (que luego se desarrollará), como la suma, alienada al amo, de los dos elementos. La especificidad de la esclavitud reside entonces, por *deducción*, en la propiedad por el amo de la fuerza de trabajo del esclavo.

Pero esto es tan sólo una reconstrucción analítica. Del hecho de reunir dos elementos que después se separaron no resulta que su suma dé cuenta del estado anterior: la diferencia radical es-triba, precisamente, en que *no estaban separados*, y en lo que sucederá con la separación no es legible por anticipado salvo que se abuse del poder analítico. También aquí, a través de la clase trabajo/fuerza

de trabajo, hay presunción de lo económico. Se concibe la relación simbólica amo/esclavo como una especie de recurso cuyo núcleo "real" se irá perfilando al correr de la historia (en verdad, al correr del modelo teórico que impondrá este principio de realidad). Lo que se pierde en este procedimiento es todo lo que se intercambia en la relación amo-esclavo, y que de ningún modo se reduce a la alienación-explotación de una fuerza de trabajo.

El hecho de que el esclavo no esté separado del amo en tanto que trabajador libre, implica que el amo tampoco está separado del esclavo en tanto que propietario (o empleador) libre. Ni uno ni otro poseen el status de individuo y de respectiva libertad individual. Ninguno de los dos está enfrentado al otro en cuanto tal —definición de la alienación—. Existe entre ambos una relación de reciprocidad, no en el sentido moderno y psicologista de la relación biunívoca de dos sujetos individuados, es decir, en el contexto individualismo/altruismo que circunscribe nuestra moral, sino en el sentido de una *obligación*, de una estructura de intercambio y obligación donde la especificación de los términos del intercambio como sujetos autónomos, esta partición propia del contrato (económico o psicológico) que nosotros conocemos, todavía no está dada. Es el nivel de lo simbólico: ni sujetos autónomos del intercambio ni, por lo tanto, objeto del intercambio (fuerza de trabajo, alimento, protección) autonomizable como mercancía¹. Estructura

¹ Problema que también se presenta con el "trabajo" doméstico de las mujeres en la sociedad patriarcal: ni individualidad jurídica ni contrato, ni autonomización posible del trabajo y su producto *en valor* fuera de la relación personal y la obligación recíproca. La intención de asimilar estas presta-

dual donde no juegan ni la abstracción del valor ni la identidad de los sujetos.

Por su parte, el trabajador libre encuentra su identidad en el espejo de su fuerza de trabajo. La propiedad de ésta —su “liberación” en cuanto trabajador— significa su acceso a la individualidad *privada*, es decir, a la alienación. Alienado no en tanto que vende esta fuerza de trabajo, sino en tanto que es su propietario, “dispone” de ella como de un bien propio. Porque en el fondo, ¿qué es lo que me permite disponer de mí mismo sino la “privación” (el derecho del individuo privado, aislado de los demás)? Exorbitante privilegio que ni siquiera fue nunca el del amo sobre el esclavo, porque el amo “dispone” del esclavo hasta el punto de poder alienarlo como cualquier mercancía sólo en el nivel del comercio de esclavos, es decir, cuando la esclavitud es retomada por una economía mercantil. Analizar este estadio es analizar la economía mercantil y no lo que hay de específico en la esclavitud. En la relación original, el esclavo o más bien, la relación amo/esclavo, es *inalienable*, en el sentido de que ni el amo ni el esclavo están alienados uno al otro, ni el esclavo está alienado a sí mismo como lo está el trabajador libre que dispone de su fuerza de trabajo a título privado.

En todas partes la “liberación” se caracteriza como el proceso de interiorización de la separación, de interiorización de una esencia subjetiva abstracta (aquí la fuerza de trabajo) sobre la cual viene a sellarse la identidad del sujeto. La posición

ciones al ejercicio (a la explotación) de una fuerza de trabajo es cosa de la abstracción política.

del esclavo no pertenece a este orden: él está *fijado*, y la soberanía del amo tampoco es la trascendencia del poder tal como la conocemos; se trata de una dominación personal que no se confunde en absoluto con el esquema del amo/sujeto y del esclavo/objeto (forma de nuestro intercambio racional y contractual donde cada sujeto es objeto para el otro). A diferencia de la alienación y la explotación, la dominación no conoce objetivación del dominado, sino una obligación que siempre supone un elemento de reciprocidad.

Nuestra tendencia es reinterpretar la relación de esclavitud (o de servidumbre) como el límite máximo de la explotación y la alienación, en relación con nuestra configuración económica y con la configuración psicológica del sujeto y el objeto, y consideramos el paso al trabajo asalariado como una "liberación" y un progreso histórico objetivo. Pero esto todavía forma parte de una ilusión de la racionalidad humanista occidental, racionalidad encarnada en el correr de la historia por el Estado político abstracto que, al instituirse, relega a la irracionalidad todas las formas anteriores de dominación. Pero no es cierto que la dominación sea sólo una forma arcaica y bárbara del poder. El término "poder", con lo que supone de abstracción y alienación de las relaciones sociales, de relaciones explotadores/explotados, etcétera, sólo vale estrictamente para nuestro tipo de organización social. Proyectarlo desconsideradamente sobre las formas anteriores de dominación, imputando las diferencias a un cierto atraso histórico, es desconocer lo que las formaciones anteriores pueden enseñarnos de la operación simbólica de las relaciones sociales.

La posición del artesano se define no solamente por la propiedad de su "fuerza de trabajo" (a diferencia del esclavo) sino también, a diferencia del trabajador asalariado, por la propiedad de sus "instrumentos de producción". El artesano controla sus "medios de producción" y el proceso de su "trabajo". Sólo se le escapan la distribución y la comercialización del producto, pero sin embargo no del todo ya que si el proceso de producción se desenvuelve dentro del marco de una comunidad integrada, la corporación, el proceso de distribución y consumo también tiene lugar dentro de un marco de relaciones personales integradas (autosubsistencia, familia, tribu, aldea, barrio). Esta determinación es al menos tan importante para definir el modo artesanal como la estricta "propiedad jurídica de los medios de producción".²

En el estadio del intercambio artesanal, aún se trata de un modo colectivo de relaciones personales donde la circulación de los productos, incluso mediatizada por la moneda, no pasa todavía por una equivalencia general de la mercancía, y tampoco las personas que intercambian poseen aún status de equivalencia con respecto a un mercado.

² En cierto modo, hasta en el sistema de nuestra economía política el momento del consumo sigue siendo de tipo artesanal: el usuario que consume entra en relación personal con el producto y recobra su "valor de uso" directo, así como el proceso de trabajo artesanal preserva el valor de uso de la fuerza de trabajo del artesano. Pero este intercambio personal que es el consumo quedó restringido para nosotros al estadio individual privado (en ese carácter, no deja de ser el único momento que parece escapar al valor de cambio, lo que explica la intensa carga psicológica y social que actualmente soporta).

Esto es lo que define básicamente al artesanado: un modo de relaciones sociales donde no sólo el proceso de producción es controlado por el productor, sino donde *el proceso de conjunto permanece interno al grupo*, y donde productores y consumidores son las mismas personas, definidas ante todo por la reciprocidad de grupo. La lengua puede ilustrar esta situación: ella no es producida por algunos y consumida por otros, todos son al mismo tiempo productores y consumidores; en realidad no hay ni productores ni consumidores y lo que se instaura no es una posición de equivalencia general de los individuos frente a la lengua, sino una reciprocidad inmediata del intercambio *a través de la lengua*.³

En el intercambio/don primitivo, el status de los bienes que circulan es comparable al de la lengua: estos bienes no son ni producidos ni consumidos como valores, su función es la articulación incesante del intercambio. Ya no es del todo así en el intercambio artesanal, donde los bienes poseen una finalidad de uso y un valor. Pero queda aquí algo del intercambio personal, que no permite distinguir producción y consumo como dos funciones separadas. Así como no es posible hablar de la relación del herrero con su martillo, ni de la del campesino con su arado o su tierra, como de una relación con “medios de producción”, la relación del artesano con su labor no es la de una “fuerza productiva” aplicada a otras “fuerzas producti-

³ La lengua no es entonces “medio” de comunicación (como tampoco la herramienta es “medio” de producción para el artesano o el primitivo), ni los individuos son pensables como términos separados fuera del intercambio de la lengua. Que el lenguaje sea una forma simbólica, se debe a esto y no, como generalmente se acepta, a su función codificada de significación, a su disposición estructural.

vas”; por doquier se advierte que ni el producto ni el instrumento y tampoco la propia operación, pueden ser disociados de la relación personal de la que resultan. Todas estas categorías no hacen otra cosa, pues, que racionalizar la situación.

Incluso es falso decir que en la labor artesanal el artesano es “amo de su trabajo” y del “producto de su trabajo”, pues no está en la situación de un individuo autónomo en posición de “control”, es decir, de exterioridad productiva. No es suficiente definir la “labor” como proceso de trabajo concreto por oposición al trabajo industrial: *es algo distinto del trabajo*. Igualmente, no hay separación entre una esfera de productores y otra de consumidores, como tampoco hay separación verdadera entre una fuerza de trabajo y un producto, entre una posición de sujeto y de objeto: el artesano vive su labor en una relación de intercambio simbólico, es decir, como abolición de la definición de él mismo en tanto que “trabajador” y del objeto en tanto que “producto de su trabajo”. Algo en la materia que labra es una respuesta incesante a lo que hace, algo escapa a toda finalidad productiva (pura y simplemente transformadora de materia en valor de uso o de cambio). Algo escapa a la ley del valor y atestigua una suerte de prodigalidad recíproca. También aquí lo invertido es perdido, dado y devuelto, gastado y liquidado, abolido y, precisamente, no “invertido”.

Todo esto se ve claro, en última instancia, en la obra de arte, sobre la que el materialismo histórico, fijado al esquema de la producción, nunca pudo hacer otra cosa que comentarios al modo de la determinación sociohistórica, mecanicista o es-

tructural, sin haber podido dar cuenta del momento de su operación y de su diferencia radical. Pero en menor medida esto también vale para la labor artesanal ("demiúrgica" según la etimología): la diferencia radical entre la obra y el trabajo *está en que la primera es un proceso de destrucción tanto como de "producción"*. En esto es simbólica la obra: la muerte, la pérdida, la ausencia se inscriben en ella a través de ese desposeimiento del sujeto, esa pérdida del sujeto y del objeto en la escansión del intercambio. A partir de los conceptos de producción y trabajo, nunca comprenderemos lo que allí sucede; allí se niega el trabajo, se niega la ley de valor, se pasa por la destrucción del valor. La obra, y en cierta medida la labor artesanal, llevan inscrita la pérdida de la finalidad del sujeto y el objeto, la radical incompatibilidad entre la vida y la muerte, el juego de una ambivalencia de la que el producto del trabajo, como tal, ya no es portador, puesto que en él sólo se inscribe la finalidad del valor.

Del universo de la producción —el nuestro— se ha eliminado la ambivalencia. Proyectarlo a otras partes es una operación teórica fraudulenta y también un fracaso, en la medida en que aniquila su objeto para escapar a su contradicción radical. Toda la escritura materialista lleva estigmas de esta rigidez y este silencio que impuso a su objeto.

Sobre el status del demiurgo y el trabajo, y con referencia a la ciudad griega, J. P. Vernant ofrece elementos muy importantes (*Mythe et Pensée chez les Grecs* —Le travail et la Pensée technique).

La unidad de la *polis* no se basa en el reparto de las tareas, la división del trabajo o la diferenciación

funcional, sino en la "*philia*" (comunidad política de los ciudadanos definidos como pares). No hay función humana y social del trabajo: "El vínculo social se establece más allá del oficio, sobre el único plano en el que los ciudadanos pueden amarse recíprocamente." El término "división del trabajo" es aquí anacrónico: presupone una representación del oficio en relación con la producción en general, una diferenciación funcional en elementos racionales abstractos, y no es así. Hay reparto de las tareas en función de las necesidades y capacidades, cada "trabajo" conserva su destino particular y sólo cobra su sentido en relación con otros "trabajos", pero únicamente en su fin, la necesidad del usuario. La actividad de trabajo es vista exclusivamente en función del valor de uso del producto fabricado; pone en relación más o menos directa al productor y al usuario, entre los cuales parece establecerse un vínculo personal de dependencia, una relación de servicio.

"En la óptica del valor de uso, el producto no es visto en función del trabajo humano que lo ha creado, como trabajo cristalizado: por el contrario, es al trabajo al que se ve en función del producto, como adecuado para satisfacer determinada necesidad del usuario." El trabajo demiúrgico no es productor de "valor": es respuesta a una demanda (la necesidad del usuario) y se agota en esa respuesta. Articulado por la demanda del otro, y articulando esa demanda, el objeto no cobra allí un status de valor (suma de trabajo acumulado) que podría circular fuera de esa relación y entrar como tal en otras equivalencias. Resumiendo: el problema consiste en el buen uso de las cosas, nunca

en su transformación por el trabajo (la *praxis*, actividad noble, siempre es la del uso, por oposición a la *poiesis*, que designa la fabricación: el uso es noble, goza y actúa pero no produce). Consecuencia de ello es que en ninguna parte emerge una "productividad": jamás se considera la división de tareas como manera de organizar la producción para obtener más con la misma cantidad de trabajo. De igual modo, no hay automatización "técnica" de los instrumentos de trabajo: éstos no poseen el status técnico de nuestros medios de producción, su *technè* está fijada. Tampoco hay pensamiento técnico abierto a un progreso indefinido.

Todos estos datos convergen en un punto: la inadecuación de los conceptos de trabajo, producción, fuerza productiva, relación de producción para dar cuenta de la organización, digamos, preindustrial (estos elementos también valen ampliamente para la organización feudal o tradicional). Sin embargo, a Vernant puede hacérsele esta objeción: al romper con la primacía de la producción y denunciar la tentación de imponerla en un contexto donde no tiene nada que hacer, transfiere todo el acento a las necesidades y finalidad del usuario. Esta última define la riqueza, sobre ella se centra esa relación personal en la que se basa la relación social (y no sobre la producción, que no es significativa). En lugar de vérnoslas, en nuestra economía, sólo con una relación colocada bajo el signo del valor de cambio, aquí dos personas están reunidas bajo el signo de uso, y esto define para nosotros, en efecto, la relación de servicio.⁴ Pero es

⁴ Esta noción de servicio es, además, lo que por doquier intenta resucitar

menester advertir que la noción de servicio aún se halla fuertemente impregnada de nuestras categorías económicas (opera simplemente una transferencia del valor de cambio al valor de uso) y psicológicas (conserva la separación entre el productor y el usuario, poniéndolos simplemente en relación intersubjetiva).

En este caso el intercambio “personal” es sólo una dimensión psicológica que viene a connotar o sobredeterminar el intercambio propiamente económico (lo que hoy bien se observa en la “personalización” de los intercambios: esquema psicológico de una relación que sigue siendo la de dos sujetos económicos planteados como equivalentes). Y el “servicio” no es sino un esquema altruista moralizado, que conserva la posición respectiva de los sujetos buscando superarla.

La reciprocidad simbólica es muy diferente. *Lo simbólico jamás debe ser confundido con lo psicológico.* Lo simbólico instala una relación de intercambio donde no pueden autonomizarse sobre posiciones respectivas:

- ni el productor y su producto;
- ni el productor y el usuario;
- ni el productor y su esencia “concreta”: su fuerza de trabajo;
- ni el usuario y su esencia “concreta”: sus necesidades;
- ni el producto y su finalidad “concreta”: su utilidad.

Todas estas distinciones, que poseen la evidencia

como coartada el actual sistema del valor de cambio; es decir, la ficción (para nosotros no puede ser más que una ficción) de un intercambio personal mediado únicamente por el valor de uso.

de la psicología y la economía política, son excluidas por la relación simbólica.

Trabajo social abstracto que crea valor de cambio por la mediación de todo el sistema del capital: fórmula de nuestra economía política. Trabajo/valor de uso que crea un producto/valor de uso en una relación directa entre el productor y el usuario: fórmula del modo artesanal según Vernant. Aún se trata de una fórmula económica que en nuestra ideología contemporánea del servicio sirve pura y simplemente como aporte y coartada a la primera, así como el valor de uso en general sirve de coartada al valor de cambio. La relación simbólica pone en tela de juicio a *ambas* fórmulas. En la medida en que Vernant restringe la originalidad de la forma artesanal a la segunda, también él deja escapar lo que hay de específicamente simbólico y, por lo tanto, de irreductiblemente no económico en la forma anterior.

Esta reescritura materialista del esclavo o del artesano (del modo esclavista o feudal/artesanal) produce una grave consecuencia en la medida en que a partir de ella se desarrollan esquemas de "liberación" y superación que en realidad son represivos. Hemos visto de qué modo la reinterpretación del esclavo en términos de expropiación de la fuerza de trabajo llevaba a considerar la reapropiación de ésta por el trabajador "libre" como un progreso absoluto en el orden humano, y a relegar la servidumbre a la barbarie absoluta, felizmente superada gracias al desarrollo de las fuerzas productivas (la ideología de la libertad sigue siendo el

punto de fuga de nuestra racionalidad occidental, y también para el marxismo).

De igual modo, la concepción del artesano como “dueño de su trabajo y su producción”, como “sujeto del sistema de trabajo” (Rolle, *Introduction à la sociologie du travail*) traza inmediatamente la utopía de una edad de oro del trabajo productivo. Pues bien: no hay “trabajo”, sólo hay división del trabajo y venta de la fuerza de trabajo; la verdad del trabajo es su definición capitalista. A partir de ella surge la ilusión de un trabajo *que no sería más que trabajo*, reappropriable en la totalidad de su proceso, como alternativa artesanal al proceso capitalista. En realidad, esta alternativa sigue siendo imaginaria: no se refiere en absoluto a lo que hay de simbólico en el modo artesanal, sino al artesanado revisado y corregido en términos de dominio y autonomía del productor. Pero ese dominio es ridículo, ya que lo encierra en su definición en términos de trabajo y valor de uso: el individuo que “controla” su trabajo no hace otra cosa que idealizar esa carga fundamental. Sólo el esclavo se ha vuelto *su propio amo*: la pareja amo/esclavo se ha interiorizado en el mismo individuo, sin dejar de funcionar como estructura de alienación. El “dispone” de sí mismo, tiene el usufructo de sí mismo: es la autogestión al nivel del productor individual; pero, como sabemos, la autogestión nunca es otra cosa que la metamorfosis de la gestión productiva. Bajo su forma colectiva, designa actualmente la edad de oro del social-productivismo. En cuanto a la autogestión artesanal, no es más que la edad de oro del pequeño productor individual, la apoteosis del *instinct of workmanship*.

Sin embargo, esta nostalgia artesanal no es obra de unos pocos estetas o intelectuales: todas las reivindicaciones obreras que desbordan en algo la pura reivindicación salarial siguen el sentido de una reapropiación del proceso de trabajo, si no del producto. A través de las condiciones de trabajo, del *job enrichment*, del cuestionamiento del trabajo en cadena, del control de los ritmos y las inversiones, etc., siempre se trata de volver a ser el "sujeto del sistema de trabajo". Ya Proudhon vislumbraba "la polivalencia mediante la cual el obrero, cumpliendo todo el ciclo de fabricación, volvería a adueñarse del proceso completo". Aunque esta exigencia sea hoy individual (se atasca entonces en el bricolage o el neoartesano), comunitaria o colectiva, sigue constituyendo el ideal de una reapropiación del trabajo, y ese ideal se vincula con la sublimación: bajo la autonomía del trabajador, perpetúa el principio de sublimación del trabajo. A la sombra del sistema industrial y sus imposiciones, es contemporáneo de la reapropiación dirigida del cuerpo y la sexualidad, en la que cada cual vuelve a ser dueño de su cuerpo y libre de su placer, una vez interiorizada la *función* sexual y reinvestido el cuerpo como *instrumento de producción* de placer. También aquí se dibuja una edad de oro del Eros funcional y productivo. En uno y otro caso: desublimación represiva ⁵.

⁵ Del mismo esquema surgen, evidentemente, la fantasía del ocio como actividad autónoma, o incluso la de una división puramente técnica del trabajo como ideal social de transparencia. Hasta cabe preguntarse si la perspectiva trazada por Marx de un más allá de la división del trabajo, no es más que una extensión *polivalente* del status de autonomía individual artesanal: "La sociedad comunista, al regular la producción general, me da así la posibilidad de hacer hoy esto y mañana aquello, de cazar por la mañana,

¿Es una revolución la libertad de “funcionar” sexualmente? ¿es una revolución el dominio del proceso de producción? Nada resulta menos seguro: autónomo o no, dueño de sí mismo o no (individual o colectivamente), el trabajo no sabe sino inscribir en la producción un Eros sublimado, o en la fantasía de autogestión un Eros represivamente desublimado⁵.

Epistemología IV:

Marxismo y desconocimiento

“La idea de que en todas las sociedades el desarrollo de las fuerzas productivas ha determinado las relaciones de producción, y por consiguiente lo político, lo jurídico, lo religioso, etcétera, presupone que en todas las sociedades existe la misma articulación de las actividades humanas, que la técnica, el derecho, la política, la religión son siempre necesariamente separables y están separados, lo cual equivale a extrapolar al conjunto de la historia la estructuración propia de nuestra sociedad, que no tiene forzosamente sentido fuera de ella” (Cardan, *Socialisme ou Barbarie*).

Esto resume la crítica que hemos realizado, en la medida en que apuntaba menos a los contenidos

pescar por la tarde, ocuparme del ganado por la noche y criticar a gusto, sin convertirme en pastor, cazador, pescador o crítico”. Ideal de libertad y disponibilidad, ideal de realización de un sujeto, proyecto humanista que no contradiría el pensamiento liberal burgués en sus mejores momentos. ¿Y quién regulará “la producción general”?

que a la forma del análisis, menos a tal o cual conclusión que al proceder “científico”: estructuración dialéctica de categorías que persisten en estado latente, con su jerarquía latente —la instancia determinante enroscada en el centro del proceso de desarrollo—, funciones separadas, oposiciones distintivas regidas por el código, tradicional o marxista (de aquí en más el marxismo forma parte de nuestra tradición), poco importa: el que gana es el incurable *etnocentrismo del código*. Este es el precio que el análisis “materialista” debe pagar para aspirar a la ciencia, a la inteligibilidad, pero esta inteligibilidad es la de su propio código. En realidad se dedica primeramente a reproducirlo, reprimiendo [*refoulant*] al mismo tiempo su objeto, escotomizándolo, armándose contra él con todo un sistema de defensa y desconocimiento; trabaja *en lo imaginario*, como ese hombre que habiendo perdido su llave en un callejón oscuro, la buscaba bajo el foco de luz porque, decía, es el único sitio donde podría encontrarla. De este modo, el materialismo histórico no supo aprehender las sociedades pasadas en su articulación simbólica: sólo descubrió de ellas lo que podía descubrir con su propia luz, la luz artificial del modo de producción.

Este desconocimiento no es una incapacidad periférica y secundaria (la última variante racista consiste en pensar que un error acerca de las sociedades pasadas es política o teóricamente menos grave que un contrasentido sobre la nuestra: así como un pueblo que oprime a otro no puede ser libre, una cultura que se engaña acerca de otra sólo puede engañarse acerca de sí misma; nuevo modo de formular la ecuación de Marx entre el

nivel de análisis de las contradicciones y la captación de la especificidad de las otras sociedades). Ese desconocimiento, en efecto, que va de las sociedades “sin historia” a las formaciones arcaicas o feudales, alimenta un *desconocimiento teórico, político y estratégico de las propias formaciones capitalistas*; una incapacidad del materialismo histórico para dar cuenta de la propia configuración estratégica de las sociedades modernas que responde a su incapacidad para explicar la organización simbólica de las formaciones pasadas.

De nada sirve decir que el materialismo histórico “tiene otras cosas que hacer”, que su objeto es la crítica de la economía capitalista y sus relaciones de producción, y que las sociedades primitivas, el parentesco, el lenguaje, lo simbólico, no son asunto suyo: *en atención a su exigencia misma*, hay que considerarlo responsable de la incuria y los errores perpetuados en todos estos dominios, porque a través del desconocimiento del que es cómplice se le escabulle su propio objeto. Son las contradicciones de este objeto, reprimidas [*refoulées*] y ocultadas, que se vuelven sobre él para analizarlo en lugar de ser él quien las analiza. No se trata, pues, de una incapacidad accidental o superficial: la represión [*refoulement*] de lo simbólico alimenta las ilusiones políticas racionalistas, todos *los devaneos de la voluntad política* que nacen en el terreno del materialismo histórico.

A partir de Cardan podemos formular la hipótesis todavía más radical de que esas categorías no sólo no tienen sentido fuera de nuestra sociedad, sino que *quizá fundamentalmente tampoco lo tengan para nosotros*. En la medida en que se mueven en el inte-

rior de nuestro principio de realidad, que es el principio de separación (aquí reside su eficacia analítica, o sea, "científica"), nos impiden ver esa misma línea de separación, esa fractura de lo simbólico, ese lugar (o no lugar: la utopía) más acá (o más allá) de lo económico y de las contradicciones internas al modo de producción. La lógica materialista no ve que las contradicciones accesibles en términos dialécticos o estructurales tal vez sólo son *síntomas*, en el interior del sistema, de esta ruptura que fundamenta el sistema mismo.

Políticamente, esto significa que la lucha a nivel de las contradicciones/síntomas, lucha que no afecta al fondo —que es la separación—, no es más que un arreglo que desencadena el bien conocido ciclo de reproducción ampliada de las contradicciones y del propio sistema. La revolución "dialéctica" en el marco del modo de producción quizás no sea más que eso: el discurso sintomal de la separación. Esto es lo que el materialismo histórico se niega a ver: incapaz de pensar el proceso de la ideología, la cultura, el lenguaje, lo simbólico en general, fracasa al mismo tiempo tanto delante de las sociedades primitivas como cuando intenta explicar la radicalidad de la separación en nuestras sociedades, y aún más, la radicalidad de la subversión que en ellas crece.

V

**EL MARXISMO Y EL SISTEMA DE
LA ECONOMIA POLITICA**

¿Una geometría euclidiana de la historia?

El materialismo histórico surge en la sociedad regida por el modo capitalista: estadio de franca actualización de las contradicciones ligadas al modo de producción y de la peripecia final de la lucha de clases. Pretende ser el desciframiento de esa última fase de la economía política y la mira de su abolición. Establecimiento de una razón teórica y práctica universal, dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de una lógica continua de la contradicción, de un espacio homogéneo de la positividad y la negatividad: todo esto, y el propio concepto de historia, se organiza según la idea de que con el modo de producción capitalista dicho proceso universal arriba a su verdad y a su fin.

Los modos de producción anteriores jamás son considerados como autónomos o definitivos: es impensable que la historia haya podido detenerse en ellos. La dialéctica los condena a no ser más que fases sucesivas de un proceso de revolución que es también un proceso acumulativo de producción. El modo capitalista no escapa a esta lógica inexo-

rable, pero sin embargo reviste un privilegio absoluto, en la medida en que los otros modos de producción no han hecho más que abrir largamente el camino a la contradicción fundamental entre producción de la riqueza social y producción de la relación social, y a la posibilidad para los hombres de resolver finalmente su existencia social *en sus términos reales*.

En las formaciones anteriores, los hombres producían ciegamente sus relaciones sociales al mismo tiempo que su riqueza material; el modo capitalista es el momento en que toman conciencia de esa doble producción simultánea y se encaminan a la obtención racional de su control. Ninguna sociedad pasada se había planteado este problema ni en estos términos: por lo tanto, no podían resolverlo. No podía conocer lo (o el) final de la historia, porque no se vivían ni como historia ni como modo de producción; por eso eran anteriores: su verdad estaba más allá de ellas, en el concepto futuro de historia, y en su contenido, la determinación de la relación social por la producción material, concepto que sólo aparecerá en el estadio final del capitalismo y su crítica, explicando al mismo tiempo todo el proceso anterior. El capital es, por consiguiente, un fin, y la historia entera viene a condensarse en el proceso final de su abolición. O incluso: es el único modo de producción cuya crítica se hace posible en sus términos reales. Por eso la revolución que le pone fin es definitiva.

Detrás de todo esto, dos postulados:

—En todas las sociedades pasadas está ya dado un proceso de desarrollo histórico (un modo de producción, contradicciones, una dialéctica), pero esas

sociedades no producen el concepto correspondiente ni, por lo tanto, su superación.

—El momento de la toma de conciencia del proceso (la producción del concepto crítico ligada a las condiciones de la formación capitalista) es también la etapa decisiva de su resolución.

Todo esto es perfectamente hegeliano y cabe preguntarse qué clase de necesidad hace que la contradicción fundamental ligada a la instancia determinante de la economía —cuando todo actuaba ya “objetivamente” en las formaciones anteriores— se devenga manifiesta al mismo tiempo que el discurso capaz de fundarla teóricamente (el materialismo histórico). Como si fuera obra del azar, la *realidad* del modo de producción entra en los hechos en el momento en que aparece alguien que formula su *teoría*. Como si fuera obra del azar, la lucha de clases, al mismo tiempo que entra en su fase abierta y decisiva, encuentra la teoría que da cuenta de ella de manera científica y objetiva (mientras que la lucha de clases, ciega y latente en las sociedades pasadas, no producía más que ideologías). La conjunción es demasiado bella y evoca irresistiblemente la trayectoria hegeliana, donde toda la epopeya del Espíritu es retrospectivamente iluminada para venir a culminar en el discurso del propio Hegel.

Esta conjunción del análisis con la “realidad objetiva” (“el comunismo es el movimiento mismo de lo real”) no es sino la variante materialista de la pretensión de toda nuestra cultura al privilegio de estar más cerca que cualquier otra de lo universal, más cerca de un término de la historia o de la verdad. Esta escatología racionalista que se apoya

en la irreversibilidad de un tiempo lineal de acumulación y revelación es típica de la ciencia. La fantasía de la ciencia es doble: fantasía de un "corte epistemológico" que remite todo lo demás a una prehistoria insensata del conocimiento y, simultáneamente, fantasía de una acumulación lineal del saber y por lo tanto de la verdad como totalización final. Tal procedimiento permite a nuestras sociedades pensarse y vivirse como superiores a todas las otras, como más avanzadas que todas las otras, y esto no sólo de manera *relativa*, por el hecho de suceder a aquéllas, sino también de manera *absoluta*, porque al ser poseedoras de la *teoría* de esa finalidad objetiva de la ciencia o la historia, se reflejan *en lo universal*, se consideran fin y, en consecuencia, retrospectivamente, principio de explicación de las formaciones anteriores.

La teoría materialista de la historia no escapa a esta ideología: estamos en el momento de la objetividad, de la verdad de la historia, de su evolución revolucionaria. ¿Pero en qué se fundamenta entonces el desprecio de la ciencia por la magia o la alquimia, la disyunción de una verdad por venir, de un destino de saber objetivo pero oculto al desconocimiento infantil de aquellas sociedades? Y en cuanto a la "ciencia de la historia", ¿en qué se fundamenta esa disyunción de una historia futura, de una finalidad objetiva que despoja a las sociedades pasadas de las determinaciones de que vivían, de su magia, su diferencia, del sentido que por sí mismas tenían, para entregarlas a la verdad infraestructural del modo de producción, de cuya clave somos los únicos poseedores? La culminación en que se produce el análisis marxista, y desde

la cual éste explica la solución de todas las contradicciones, no es sino la de la *puesta en escena de la historia*, es decir, la de un proceso donde todo es llamado a solucionarse más tarde y respecto a una verdad acumulada, una instancia determinante, una historia irreversible. De este modo, en el fondo la historia podría no ser más que el equivalente del punto de fuga ideal que, en la perspectiva clásica y racional del Renacimiento, permite imponer al espacio una estructura arbitraria unitaria. El materialismo histórico no sería más que la geometría euclidiana de esa historia.

Sólo en el *espejo* de la producción y la historia, bajo el doble principio de acumulación indefinida (la producción) y continuidad dialéctica (la historia), sólo mediante la arbitrariedad de este *código*, puede nuestra cultura occidental reflejarse en lo universal como momento privilegiado de la verdad (la ciencia) o de la revolución (el materialismo histórico). Sin esta simulación, sin esta reflexividad gigantesca de los conceptos cóncavos (o convexos) de historia o producción, nuestra época pierde todo privilegio: ya no está más cerca que cualquier otra de un término (del saber) o de una verdad (social).

No es ésta una visión “de lejos” sobre el materialismo histórico; más bien habría que preguntarse si el materialismo histórico (la historia dialectizada por el modo de producción) no constituye en sí mismo un “de lejos”, es decir, el punto de vista de una idealidad reductora de todas las formaciones sociales, incluso la nuestra. De allí que sea importante comenzar por esa *reducción etnológica* y quitar a nuestra cultura, *hasta en su crítica materialista*, el privilegio absoluto que se arroga mediante la im-

posición de un código universal (cuyo elemento estratégico es la conjunción, bajo el signo de la verdad, de la teoría y la realidad, o de la teoría “crítica” y contradicciones “reales”).

Althusser, volviendo a Marx, desarrolla esta teoría de un momento de la historia (el nuestro) en que la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia, en que la verdad puede ser leída en los fenómenos como en un libro abierto. Por oposición a todos los modos anteriores, dice Althusser, el modo capitalista constituye “este presente específico excepcional donde las abstracciones científicas existen en estado de realidades empíricas”: “Esta época histórica de fundación de la ciencia de la economía política parece puesta aquí en relación con la experiencia misma, es decir, lectura a plena luz de la esencia en el fenómeno o, si se prefiere, lectura en corte de la esencia en el episodio del presente, con la esencia de una época particular de la historia humana donde la generalización de la producción mercantil, y por tanto de la categoría de mercancía, se presenta a la vez como la condición de posibilidad absoluta y lo dado inmediato de dicha lectura directa de la experiencia.”

Y extremando a Marx en la cita sobre la anatomía del mono y en el análisis del valor en Aristóteles, dice: “Es menester que la producción mercantil se haya desarrollado por completo antes de que, de la propia experiencia, se desprenda esta verdad *científica*...”. Si el discurso marxista se funda como ciencia en el corte epistemológico, dicho corte sólo es posible “en una sociedad donde la forma mercancía ha pasado a ser la forma general de los productos del trabajo” (*Capital*, p. 75). De donde Alt-

husser infiere: "Si el presente de la producción capitalista ha producido en su realidad visible su conciencia de sí, su propio fenómeno es en acto su propia autocrítica. Se comprende perfectamente que la retrospección del presente sobre el pasado no sea ya ideología sino verdadero conocimiento, y se advierte el legítimo predominio epistemológico del presente sobre el pasado."

A esta posición marxista/científica podemos oponerle dos tipos de objeciones:

1. Cabe admitir que este corte epistemológico, posibilitado por un determinado proceso histórico y que a su vez posibilita el análisis científico de este proceso, marca no una ruptura "crítica" sino una circularidad viciosa. Posibilitado por la forma mercancía generalizada, el materialismo histórico explica todas las significaciones de nuestra sociedad como regidas por la forma mercancía generalizada (o por el modo de producción o por la dialéctica de la historia: poco importa el concepto con el que se aprehenda tal circularidad, pues de todos modos la "ciencia", a partir de su corte, no hace más que describir la coincidencia del estado de hecho que la produce con el modelo científico que ella traza). ¿Dialéctico? En absoluto. Autoverificación de un modelo que se realiza en la adecuación de lo racional (el suyo) y lo real. De hecho, este corte que el marxismo no invoca equivale, al igual que para toda ciencia, a la institución de un principio de racionalidad que no es más que la racionalización de su propio proceso.

2. En lugar de discutirle al materialismo histórico la razón que se arroga (pretensión a un discurso científico basado en cierto desarrollo histó-

rico), podemos concedérsela pero para agregar que precisamente, en la época de Marx, la forma mercancía no había alcanzado en absoluto su forma generalizada, que dicha forma tiene una larga historia *desde Marx*, y por lo tanto que éste no se hallaba en posición *histórica* de hablar científicamente, de decir la verdad. En este caso se impondría otro corte, el cual amenazaría con presentar al marxismo como teoría de un estadio superado de la producción mercantil y, en consecuencia, como ideología. ¡Si al menos se aspirara a la ciencia!

En el primer caso, se recusa toda validez a los conceptos marxistas (historia, dialéctica, modo de producción, etcétera) como modelo *arbitrario* que se verifica, al igual que todo modelo que se respete, por su propia circularidad. Se recusa al materialismo histórico en su forma, y éste cae al rango de ideología. En el segundo, se conserva la *forma* fundamental de la crítica marxista de la economía política, pero haciendo estallar su *contenido* más allá de la sola producción material. En esta hipótesis, podemos admitir que desde Marx se produce tal extensión de la esfera de las fuerzas productivas, o aun de la esfera de la economía política (en la que están directamente integrados o en vías de integración como fuerzas productivas, el consumo como producción de signos, las necesidades, el saber, la sexualidad), en síntesis, tantas cosas hicieron irrupción en la “infraestructura”, que la distinción infra/super-estructura estalla y las contradicciones emergen hoy en día en todos los niveles. Algo ha cambiado radicalmente en la esfera capitalista, algo a lo que el análisis marxista ya no responde. Para sobrevivir éste debe, pues, revolucionarse,

cosa que desde Marx ciertamente no lo ha hecho.

La segunda hipótesis se distingue de la primera por seguir manteniendo que todo puede explicarse dentro del marco conceptual de una crítica de la economía política (pero generalizada), y en la perspectiva del materialismo histórico (la instancia de la producción) pero ampliada a todos los dominios y desprendida radicalmente de su tendencia economicista. Esta hipótesis, pues, lleva a Marx a su último extremo, pero no es seguro que sea defendible. Es posible que la extensión de la esfera de las fuerzas productivas, equivalente a una radicalización del concepto, sea tal que el propio concepto caiga. Infra, superestructura, ideología, dialéctica de las relaciones de producción, plusvalía, clase y lucha de clases, ¿en qué se convierten todos estos conceptos claves del materialismo histórico, una vez confrontados con esta economía política generalizada? ¿Revelan tal coherencia entre sí y con la fase histórica en la que nacieron que se vuelven inutilizables para nosotros y hasta mistificantes? Quizá la economía política sea inseparable de la teoría de la instancia determinante de la producción *material*. En este caso, la crítica marxista de la economía política no es ciertamente extensible a una teoría generalizada.

La tercera fase de la economía política

En *Miseria de la filosofía*, Marx establece una suerte de genealogía del sistema del valor de cambio:

1. Sólo se intercambia (en la formación arcaica y feudal, por ejemplo) lo superfluo de la produc-

ción material. Vastos sectores permanecen fuera de la esfera del intercambio y la mercancía.

2. Todo el volumen de la producción material “industrial” se aliena en el intercambio (economía política capitalista).

3. Incluso lo que se consideraba inalienable (compartido pero no intercambiado), virtud, amor, saber, conciencia, todo esto cae en la esfera del valor de cambio. Es la era de la “corrupción general”, de la “venalidad universal”, “el tiempo en que cada objeto, físico o moral, es introducido en el mercado como valor mercantil, para ser estimado en su valor exacto”.

El esquema es claro, incluso más allá de lo que Marx entrevé. Entre la fase 1 y 2 se sitúa el nacimiento del capital, mutación decisiva no sólo en cuanto a la *extensión* de la esfera del intercambio, sino también por sus repercusiones a nivel de las relaciones sociales. Entre las fases 2 y 3, por el contrario, Marx y el marxismo sólo ven una especie de efecto extensivo. La mutación “infraestructural”, que instala el modo de producción y las relaciones sociales actuales, se adquiere en la fase 2, y la fase 3 sólo representa el efecto “superestructural” en el dominio de los valores “inmateriales”. Con Marx, y en cierto modo contra Marx, pensamos que es preciso devolver a este cuadro toda su fuerza analítica.

Hay una mutación decisiva entre la fase 2 y la 3. Esta última es tan revolucionaria con relación a la fase 2 como ésta en relación con la 1. A la potencia 3 del sistema de la economía política corresponde otro tipo de relaciones sociales, otro tipo de contradicciones que a la fase 2, que es específicamente

la del capital (y la de *El capital*). Considerada por Marx, esta nueva fase de la economía política, que en su época todavía no había cobrado toda su envergadura, es neutralizada de inmediato, devuelta al carril de la fase 2, en términos de mercado y de “venalidad mercantil”. Todavía hoy, la única crítica “marxista” de la cultura, el consumo, la información, la ideología, la sexualidad, etcétera, se hace en términos de “prostitución capitalista”, es decir, de mercancía, explotación, ganancia, dinero y plusvalía: términos todos ellos característicos de la fase 2 y de los que se puede decir (por ahora bajo reserva) que en ella cobraban su pleno valor, pero que cuando son transferidos como principio de análisis a la fase 3, ya no sirven más que como *referencia metafórica*. Hasta los situacionistas, los únicos que, sin duda, intentaron discernir esta nueva radicalidad de la economía política en su “sociedad del espectáculo”, se refieren todavía a la lógica “infraestructural” de la mercancía: de allí su fidelidad a la clase proletaria, lógica si detrás de la organización espectacular lo determinante es todavía la explotación de la fuerza de trabajo —el espectáculo no es más que una inmensa connotación de la mercancía—, ilógica si el concepto de espectáculo se toma, *como tomó en su momento Marx el de mercancía*, en toda su radicalidad, como proceso de abstracción social generalizada de la que la explotación “material” no es sino una fase particular.

En esta hipótesis lo determinante es la forma/espectáculo, y de ella hay que partir *como de la fase estructural más desarrollada*¹. Esto trastorna muchos

¹ Con su concepto de “reificación” constituyó Lukacs, sin duda, la única tentativa de desarrollo teórico crítico entre Marx y los situacionistas.

enfoques en cuanto a lo político y la revolución, en cuanto al proletariado y la clase, pero o se lo toma o se lo deja —las cosas de todos modos cambiaron—: en el mundo capitalista se produjo una revolución sin que nuestros marxistas hayan querido darse cuenta. En cuanto a la objeción de que nuestra sociedad todavía se halla ampliamente dominada por la lógica de la mercancía, carece de valor. Cuando Marx se puso a analizar el capital, la producción industrial capitalista era aún ampliamente minoritaria; cuando designó a la economía política como la esfera determinante, la religión era aún ampliamente dominante. La decisión nunca está en el nivel cuantitativo, sino en el estructural crítico.

Esa mutación concierne al paso de la forma/mercancía a la forma/signo, de la abstracción del intercambio de productos materiales bajo la ley de la equivalencia general, a la operativización de todos los intercambios bajo la ley del código. Este paso a la *economía política del signo* no equivale a una simple “prostitución mercantil” de todos los valores (visión en definitiva romántica del célebre pasaje del *Manifiesto de 1848*: el capitalismo pisoteaba todos los valores humanos, arte, cultura, trabajo, etcétera, para hacer dinero; *romanticismo crítico* de la ganancia). Es el paso de todos los valores al valor de cambio/signo bajo la hegemonía del código, es decir, de una estructura de control y poder mucho más sutil y totalitaria que la explotación.

El signo es mucho más que una connotación de la mercancía, mucho más que un suplemento semiológico del valor de cambio. Es una estructura operativa que se presta a una manipulación estructural junto a la cual el misterio cuantitativo de la plusvalía

parece inofensivo. La superideología del signo y la operativización general del significante —sancionada hoy en todas partes por las nuevas disciplinas maestras que son la lingüística estructural, la semiología, la informática, la cibernética, que han reemplazado a la vieja economía política como fundamento teórico del sistema—, esta nueva estructura ideológica que especula con los jeroglíficos del código es mucho más ilegible que la que especulaba con la energía productiva. La manipulación que juega con la facultad de producir del sentido y la diferencia es más radical que la que juega con la fuerza de trabajo.

La *forma*/signo no debe ser confundida con la *función* de diferenciación social por los signos, contemporánea ésta del drama de la clase burguesa, clase adinerada nostálgica de los valores de casta. Desde los moralistas franceses del siglo XVII, abundante es la literatura sobre la psicología social de la distinción y el prestigio (literatura que encuentra su resonancia filosófica en la “dialéctica” del ser y la apariencia), ligada a la consolidación de la burguesía como clase y hoy generalizada a todas las clases medias y pequeñoburguesas.

Pero no se trata de eso. Se trata de la desestructuración simbólica de todas las relaciones sociales, no ya en la propiedad de los medios de producción sino en *el dominio del código*. Es una revolución del sistema capitalista de igual importancia que la revolución industrial. Y sería tan absurdo decir que esta lógica del signo concierne sólo a la clase dominante o a la clase media “ávida de distinción” —el proletariado estaría preservado de ella por la materialidad de su práctica—, como decir que la teoría

de la forma/mercancía era muy buena para las clases industriales y urbanas pero que los campesinos y artesanos (la inmensa mayoría en tiempos de Marx) no tenían nada que ver con ella. La forma/signo abarca todo el proceso social; es ampliamente inconsciente, y tampoco hay que confundirla con la psicología *consciente* del prestigio y la diferenciación, como no hay que confundir la forma/mercancía, la estructura abstracta y general del valor de cambio, con la psicología *consciente* del lucro y el cálculo económico (donde se queda la economía política clásica).

Contra aquellos que, acorazados en su materialismo legendario, acusan de idealismo a toda mención del signo o de cualquier cosa que supere el trabajo productivo manual, contra aquellos que tienen de la explotación una visión muscular y energética, decimos que si el término "materialista" posee un sentido (crítico, no religioso), los materialistas somos nosotros. Pero qué importa: felices los que siguen pendientes de Marx, como si él estuviese aún allí para reconocer a los suyos. Lo que estamos tratando de ver es hasta dónde la lógica marxista puede ser arrancada al contexto restringido de la economía política que la vio nacer, hasta dónde puede dar cuenta de *nuestras* contradicciones, con la condición de restituirle su *curvatura* teórica, la flexibilidad que perdió hace ya tiempo en provecho de una directividad, de una linealidad congelada; con la condición de arrancarla a las restringidas dimensiones de una geometría euclidiana de la historia, para devolverle la posibilidad de convertirse en lo que quizás es: una teoría verdaderamente *general*.

Una vez más, no hay aquí sino una hipótesis exploratoria que postula una continuidad dialéctica entre la economía política de la mercancía y la economía política del signo (por lo tanto, entre la crítica de una y otra). En rigor, nada garantiza esta continuidad salvo la propia afirmación marxista, centrada en el concepto de modo de producción. La hipótesis radical es aquella que ya ni siquiera acepta ese concepto fundamental, sólo ve en él la arbitrariedad de cierto modelo. En el fondo, la cuestión que se plantea es ésta:

—¿Seguimos estando en el modo de producción capitalista? En caso afirmativo, sigamos alegremente junto al análisis marxista clásico.

—¿Estamos en un modo *ulterior*, tan diferente en su estructura, contradicciones y modo de revolución que hay que distinguirlo radicalmente del capitalismo (sin dejar de admitir que siempre se trata de un modo de producción, es decir, determinante en cuanto tal)?

—¿Estamos siquiera sencillamente en un modo de producción? *¿Lo ha habido alguna vez?*

Sobre esta fase actual de la economía política el pensamiento marxista no nos ofrece más que análisis centrados en el capitalismo monopolista. En efecto, éste es el único punto en el que se impuso la necesidad de teorizar algo que Marx se había limitado a vislumbrar. Pero los diversos teóricos (Lenin, Rosa Luxemburgo, etcétera), lo hicieron según el principio del menor esfuerzo teórico, apeándose a los conceptos clásicos y restringiendo el problema a sus elementos infraestructurales y políticos (fin de la competencia, control de los mercados, imperialismo). Sin embargo, el estadio mono-

polista significa mucho más que la extensión del estadio competitivo del capitalismo, significa una reestructuración completa y una lógica diferente.

¿Qué sucede cuando el sistema se vuelve monopolista? Marx hace suya (*Miseria de la filosofía*) una cita de Ricardo: "Los productos que constituyen el monopolio de un individuo o una sociedad cambian de valor según la ley establecida por Lord Lauderdale: la oferta y la demanda (ninguna relación necesaria entre su precio y su valor natural). Pero en lo relativo a las cosas sometidas a la competencia entre los vendedores, y cuya cantidad en cierta medida puede ser incrementada, su precio no depende en última instancia del estado de la oferta y la demanda sino del crecimiento o disminución de los gastos de producción" (por lo tanto, del tiempo de trabajo). De este modo, cuando el sistema deviene monopolista, el tiempo de trabajo y los gastos de producción dejan de ser el criterio decisivo (¿y qué ocurre con la plusvalía?). Pero no por ello se pasa a la ley de la oferta y la demanda, definida por el pensamiento liberal como un equilibrio *natural* de los dos términos. Su correlación no es libre, y tampoco el mercado mismo. La articulación estratégica pasa a radicar en el control de la demanda (Galbraith). Mientras que el sistema de la competencia funcionaba todavía en un nivel contradictorio y peligroso: la explotación de la fuerza de trabajo, el sistema monopolista transfiere su estrategia a un nivel en que la dialéctica ya no funciona; en el sistema monopolista no hay dialéctica de la oferta y la demanda, pues dicha dialéctica es cortocircuitada por un cálculo de equilibrio previsional.

El sistema monopolista (la tecnoestructura, según Galbraith) se apoya en todas partes, en una ficción de competencia²; la hegemonía de la producción lo hace, en todas partes, en una ficción de dialéctica entre oferta y demanda. Pero no hay nada de eso: estas nuevas fuerzas estratégicas, estos nuevos elementos estructurales que son las necesidades, el saber, la cultura, la información, la sexualidad, son despojadas, en el ciclo dirigido de la demanda de consumo, de toda fuerza de ruptura. Por oposición al sistema de competencia, el *consumo* se instituye en el sistema monopolista como control, abolición de la demanda en su contingencia, socialización dirigida por el código (de la cual la publicidad, la moda, etcétera, no son sino sus aspectos espectaculares). No por ello cesan las contradicciones, pero quedan funcionalmente integradas y neutralizadas por procesos de diferenciación y redistribución (que el sistema competitivo no contaba en el terreno de la fuerza de trabajo). Así el consumo, que caracteriza la era monopolista, es algo muy diferente de la fenomenología de la abundancia: significa el paso a un modo de control estratégico, de anticipación previsional, absorción de la dialéctica y homeopatía general del sistema por sus propias contradicciones.

La demanda, es decir, las necesidades, corresponden cada vez más a un modelo de simulación. Estas nuevas fuerzas productivas ya no cuestionan al sistema: son una respuesta anticipada; el propio

² De allí el oligopolio artificial sobre el que se estabiliza el monopolio real, así como el bipartidismo es la forma política óptima de funcionamiento del monopolio del poder por una misma clase, y como la coexistencia pacífica de dos potencias (muy pronto tres) es la forma estabilizada del imperalismo mundial.

sistema controla la emergencia de ellas. El sistema puede pagarse el lujo de la contradicción y la dialéctica con el juego de los signos. Puede darse todos los signos de la revolución. Puesto que produce todas las respuestas, suprime al mismo tiempo la cuestión. Esto sólo es posible mediante la imposición y monopolio del código: como quiera que se lo encare, ya no es posible responder al sistema más que en sus propios términos, según sus propias reglas, devolviéndole sus propios signos. El paso a este estadio es pues, algo diferente al fin de la competencia; significa que de un sistema de fuerzas productivas, explotación y ganancia como es el sistema competitivo, dominado en su lógica por el tiempo de trabajo social, se pasa a un gigantesco juego operativo de preguntas/respuestas, a una gigantesca combinatoria donde todos los valores se conmutan e intercambian según su signo operacional. El estadio monopolista significa no tanto el monopolio de los medios de producción (que nunca es total) como el *monopolio del código*.

Esta fase va acompañada de un cambio radical en el funcionamiento del signo, en el *modo de significación*. Las finalidades de prestigio y distinción correspondían aún al status tradicional del signo, allí donde un significante remite a un significado, donde una diferencia formal, una oposición distintiva (el corte de esta ropa, el estilo de este objeto) aún remite a lo que podríamos llamar el valor de uso del signo: a un lucro diferencial, a una distinción vivida (valor significado). Es todavía la era clásica de la significación, con su psicología (y su filosofía) referencial. Es también la era *competitiva* en la manipulación de los signos. La forma/signo des-

cribe una organización muy diferente: el significado y el referente se anulan allí en provecho exclusivo del juego de significantes, de una formalización generalizada en la que el código ya no remite a ninguna “realidad” subjetiva u objetiva, sino a su propia lógica, pasa a ser su propio referente, y el valor de uso del signo desaparece en el exclusivo provecho de su valor de conmutación y cambio.

El signo ya no designa nada en absoluto: alcanza su verdad estructural última, la de no remitir más que a otros signos. Toda la realidad se torna entonces lugar de una manipulación semiúrgica, de una simulación estructural. Y en tanto que el signo tradicional (también en el intercambio lingüístico) es el objeto de una utilización consciente, de un cálculo racional de significados, aquí es el código el que deviene la instancia de referencia absoluta, y al mismo tiempo el objeto de un deseo perverso (cf. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.º 2: “Fétichisme et Idéologie”).

La homología con la esfera de la mercancía es total. La mercancía “tradicional” (hasta la era competitiva del capitalismo) es al mismo tiempo valor de cambio y valor de uso real. La relación propia y final del sujeto con el objeto producido, la finalidad de consumo del producto aún existe, como sucede con el valor de uso del significado en la organización clásica del signo. Hay ya equivalencia general de la producción (abstracción del valor de cambio) pero todavía no equivalencia general del consumo: los productos conservan una finalidad concreta.

Con el capitalismo monopolista se produce la

misma mutación que en la esfera del signo: la referencia final de los productos, su valor de uso, desaparece. Las necesidades pierden toda autonomía: son codificadas. El consumo ya no posee valor propio de goce sino que queda colocado bajo la imposición de una finalidad absoluta, la de la producción. Esta, por el contrario, no tiene otra finalidad que ella misma. Tal completa reducción del proceso a uno solo de los términos, del que el otro ya no es sino coartada (valor de uso coartada del valor de cambio, referente coartada del código) indica, más que una evolución del modo capitalista, una mutación. Con la elevación de la producción a la abstracción total (la producción por la producción), es decir, a la potencia de un código *que ya ni siquiera corre el riesgo de ser cuestionado por un referencial abolido*, el sistema consigue neutralizar no sólo el consumo sino la propia producción como campo de las contradicciones. Las fuerzas productivas como referencial (sustancia “objetiva” del proceso de producción) y, por lo tanto, también como referencial revolucionario (motor de las contradicciones del modo de producción), pierden su impacto específico, y la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción ya no funciona, como tampoco funciona más la “dialéctica” entre la sustancia de los signos y los propios signos³.

³ Económicamente, este proceso culmina en la autonomía internacional virtual del capital financiero, en el juego incontrolable de los capitalistas flotantes. Las monedas, una vez desprendidas de toda caución productiva y hasta de toda referencia al patrón oro, son el equivalente general que se convierte en el lugar estratégico de la manipulación: en todas partes la producción real está subordinada a ellas. Este apogeo del sistema corresponde al triunfo del código.

La generalización de la economía política hace cada vez más evidente que su acto de origen no está allí donde lo sitúa el análisis marxista, en la explotación del trabajo como fuerza productiva, sino en la imposición de una forma, un código general de abstracción racional del que la racionalización capitalista de la producción material es sólo un caso particular. La domesticación del lenguaje en el código de la significación, así como la domesticación de toda relación social y simbólica en el esquema de la representación, son no solamente contemporáneas de la economía política sino que también *son su proceso mismo*; allí, en esos dominios “superestructurales” presenta hoy su forma y se radicaliza.

El sistema capitalista, ligado al lucro y la explotación, no es más que la modalidad inaugural, la fase infantil del sistema de la economía política. El esquema del valor (de cambio y de uso) y la equivalencia general, ya no se limita a la “producción”: ha ocupado las esferas del lenguaje, la sexualidad, etc. Su forma no ha cambiado —también puede hablarse de una economía política del signo, de una economía política del cuerpo, *sin metáfora*— pero el centro de gravedad se ha desplazado: el epicentro del sistema contemporáneo ya no es el proceso de producción material.

Nada asegura que en el fondo la economía política del lenguaje, el signo, la representación, no haya comenzado mucho antes que la de la producción material. Si ésta —la operativización cuantitativa de las fuerzas productivas— pudo servir desde

mucho antes de dos siglos como referencia fundamental, quizá sea según un movimiento aparente. A muy largo plazo lo fundamental es la operativización del código (división, abstracción, sistematización funcional y disposición estructural). Hoy ella despliega todas sus consecuencias. Pero no se trata de cambiar de instancia determinante y de invertir las prioridades: esto implicaría un retorno al idealismo ingenuo, que da preferencia a los contenidos de representación, mientras que el materialismo ingenuo da preferencia a los contenidos de producción. Tampoco se trata de elegir entre ambos; el sistema no se toma ese trabajo, no se complica con el idealismo ni con el materialismo, la infra o la superestructura: procede según su forma, y esa forma lo arrastra todo al mismo tiempo, producción y representación, signos y mercancías, lenguaje y fuerza de trabajo; ella es su propia determinación en última instancia. En esta forma se inscriben actualmente, en todos los niveles, el terror y la abstracción social.

La fase propiamente capitalista de socialización forzada por el trabajo, de movilización intensiva de las fuerzas productivas, ha pasado. Hoy presenciamos —sin que la lógica del sistema lo desmienta en absoluto, al contrario, según su proceso lógico de reproducción ampliada— una *desublimación de las fuerzas productivas*. Es como si el esfuerzo industrial, la concentración disciplinaria, la integración desde el siglo XIX de masas cada vez más amplias en el aparato de producción, la cristalización dirigida de todas las energías en la producción material, no fuera más que una solución provisional, gigantesca pero provisional, para una empresa de racionaliza-

ción y control social cuya envergadura supera en mucho esa fase.

Plusvalía, ganancia, explotación: todas estas “realidades objetivas” del capital nunca han hecho otra cosa que encubrir la inmensa domesticación social; la enorme sublimación dirigida en el proceso de producción no es sino su aspecto *táctico*. El sistema se reproduce hoy de acuerdo con una táctica inversa: ya no se trata de movilización general sino de racionalización tecnoestructural, cuyo efecto es licenciar a categorías enteras, o incluso a una fracción cada vez mayor del tiempo social productivo de todas las categorías. De aquí vienen hoy las contradicciones, de esta esfera “desmovilizada”, represivamente “desublimada” con respecto a la producción, y no ya de la esfera de explotación productivista.

A la industrialización forzada y la explotación directa suceden la escolarización prolongada, los estudios subvencionados hasta los veinticinco años, la formación permanente, el reciclaje: cosas aparentemente destinadas a multiplicar y diferenciar la productividad social; pero en cuanto a esta sofisticación, a esta polivalencia, a esta formación permanente real, el sistema no la necesita sino en un nivel muy elevado, estadísticamente restringido. En definitiva se cumple dentro de un marco muy móvil de tecnócratas polivalentes que asumen todas las funciones de decisión, y en una masa de descalificados, desechados, socialmente irresponsables, a quienes se concederá la ilusión de la participación y la formación⁴.

⁴ Esta participación ya se ha establecido a nivel de las grandes escuelas y las universidades.

Todas estas instituciones de una “democracia avanzada”, todas estas “conquistas sociales” relacionadas con la formación, la cultura, la creatividad personal y colectiva son, como antaño el derecho a la propiedad privada, el derecho real de algunos y, para el resto, instituciones de guardería, de parvulario, de control social, donde las fuerzas productivas están deliberadamente neutralizadas. Porque el sistema ya no necesita la productividad de todos: necesita que todo el mundo participe del juego.

De allí la paradoja de todas esas categorías forzadas a pelear para permanecer en el circuito del trabajo y la productividad, de estas generaciones puestas o dejadas fuera del circuito, *off limits*, por el propio desarrollo de las fuerzas productivas: lo inverso de la situación inicial del capitalismo⁵. De aquí surgen nuevas contradicciones. Porque si la clase explotada era portadora de una violenta contradicción, esto no dejaba de suceder en un terreno de integración, de socialización, salvaje y forzada pero aún así socialización, dentro del marco del sistema productivo general; la rebelión surgía de la integración de la fuerza de trabajo como factor de producción. En cambio, las nuevas categorías, puestas *drop-out* de facto, atestiguan la incapacidad del sistema para “socializar la socie-

⁵ Véase la institución en Estados Unidos de un salario/paro indefinido, que neutraliza a grupos enteros como productores conservándolos como consumidores. Ya no se trata de la estrategia del “ejército de reserva del capital”, sino de poner fuera de juego y, lo mismo que con respecto a la escuela (esta sociedad manda a todo el mundo a la escuela), hacer socialmente disponibles y transformar (al precio de “sacrificios” financieros enormes, pero que no son tales frente a la reproducción del sistema) categorías enteras en clientela ociosa y parásita del sistema. No ya la explotación salvaje sino la tutela y la relegación.

dad" en su marco estratégico tradicional, para integrarla dinámicamente, así fuese a través de la contradicción violenta, en el nivel de la producción.

Si estas generaciones marginales son portadoras de la rebelión, es sobre la base de su *irresponsabilidad total*. Dicha rebelión puede resultar ambigua si se vive a la manera de la anomia y el fracaso, si ocupa por defecto el margen que el sistema le asigna, o si se institucionaliza como marginal. Pero basta que asuma radicalmente tal forzada exterioridad al sistema para cuestionar, no ya desde el interior como funcionamiento, sino desde el exterior como estructura fundamental de la sociedad, como código, como cultura, como espacio social interiorizado. Todo el sistema de la producción se ve entonces des-investido y cae al vacío social que él mismo ha producido; toda su positividad se hunde en ese no lugar, en esa zona desafectada donde los desechados le devuelven su total desafección. Aquí nace la subversión, en *otra parte*, mientras que la contradicción trabaja el sistema *desde el interior*⁶.

Esto explica el papel capital de los estudiantes, los jóvenes, descalificados de antemano, voluntariamente o no; pero también de toda especie de categoría social, de comunidad regional, étnica o lingüística, cuando en virtud del proceso mismo de centralización y piramidación tecnocrática del sistema, cae en el margen, la periferia, la zona de

⁶ Pero siempre podemos preguntarnos si esta desmovilización, este *lock-out* virtual responde a las exigencias secretas del cálculo de productividad y, por lo tanto, del propio sistema en su reproducción (ya que llega a financiar la marginalidad improductiva), o si de veras constituye, por des-inversión y defección creciente, un modelo de subversión.

desafección e irresponsabilidad. Excluidas del juego, su rebelión apunta de aquí en más a la regla del juego. Desocializadas, dan jaque al *principio de realidad* social capitalista y no sólo a su explotación por dicho sistema. Objeto de segregación, discriminación, satelización, todas estas categorías van quedando relegadas, a medida que el sistema se estructura como código, *en la posición de términos no marcados*. En lo sucesivo su rebelión apuntará a la abolición de este código, de esta estrategia hecha de distinciones, separaciones, discriminaciones, oposiciones estructurales y jerarquizadas.

La rebelión de los negros apunta a la raza como código, es decir, un nivel mucho más radical que la explotación económica. La rebelión de las mujeres apunta al código que hace de lo femenino el término no marcado. La de la juventud, a un proceso de discriminación en última instancia racista en el que no tiene derecho a la palabra. Y así con todas estas categorías que caen bajo la barrera estructural de la represión [*refoulement*], de la relegación, allí donde pierden su sentido. Esta posición de rebelión ya no es la de explotados económicos; apunta menos a la extorsión de la plusvalía que a la imposición del código donde se inscribe la estrategia actual de dominación social.

Cuanto más se concentra el sistema, más categorías enteras expulsa. Cuanto más se jerarquiza según la ley y el valor (signo o mercancía), más excluye lo que resiste a dicha ley. Así ocurrió con el encierro de la locura (Michel Foucault) en el umbral de la racionalidad occidental. Lo mismo sucede hoy con toda la sociedad civil, que se ha convertido en un lugar de encierro donde el hombre tran-

quilo está sometido a vigilancia. Detrás de la fábrica y la escuela, de los suburbios o la oficina, del museo o del hospital, el asilo y el ghetto se perfilan en todas partes como la forma más pura de una sociedad verdaderamente racionalizada.

Dicha racionalidad terrorista ha producido en el correr de los siglos la radical distinción entre lo masculino y lo femenino, con la inferiorización "racial" y la objetivación sexual de lo femenino. Sólo nuestra cultura produjo esta abstracción sistemática donde todos los elementos de intercambio simbólico entre los sexos fueron liquidados en provecho de una funcionalidad binaria. Y esta separación, que ha cobrado toda su fuerza con la economía política capitalista, no se va suprimiendo en la actualidad: el hiperactivismo sexual, la igualación de los sexos, la "liberación del deseo", en síntesis, la "Revolución sexual", constituye sólo una ilusión sobre la desestructuración simbólica bajo el signo del sexo como marca diferencial, índice de status y función de placer.

A esa marca apunta la rebelión de las mujeres (o de los homosexuales): no a la reivindicación democrática y racionalista de derechos políticos o sexuales iguales (el equivalente de la reivindicación salarial para el trabajador), no al acceso de las mujeres al poder, es decir, a la inversión del código en su favor, sino a la abolición de este código. En cuanto a la subversión de la economía política del sexo, es decir, de la imposición de la ley del valor en el dominio sexual, y del falo, lo masculino, como equivalente sexual general, el marxismo la ha ignorado, o bien la ha subordinado "dialécticamente" a las contradicciones económicas, dejando escapar así toda su radicalidad.

Lo mismo en cuanto a la discriminación racial: únicamente nuestra cultura produjo la sistemática distinción entre el negro y el blanco. Y no como secuela sino como elemento estructural; por eso la reproduce cada vez con mayor vivacidad, bajo la apariencia de un universalismo liberal vacilante. La objetivación del negro como tal no es la del explotado como fuerza de trabajo, sino una objetivación por el código. La sostiene todo un arsenal de *significaciones*, irreducible a la determinación económica y política; en todas partes puede comprobarse: el negro emancipado o aburguesado sigue siendo negro, así como el inmigrante proletarizado sigue siendo, en primer lugar, inmigrante, y como el judío sigue siendo judío. El código resurge aún con mayor violencia de todo aquello que parecía reducirlo; en términos marxistas: la superestructura se impone con fuerza tanto mayor cuanto más resueltas están las contradicciones ligadas a la infraestructura, lo cual es, al menos, paradójico. Una vez más, la autonomización del negro como principio de revolución, al igual que la autonomización de la mujer como sexo o del proletariado como clase, no hace otra cosa que reconducir el código racial o sexual, o el juego de la economía política, desplazando simplemente el término marcado.

Otra discriminación: la de la juventud, que de ningún modo es un efecto secundario de la dominación de clase ni de la explotación económica, sino la consecuencia más explosiva del sistema actual; el monopolio jerárquico de la decisión circunscribe cada vez más un término cero de la significación social. La juventud ocupa ese no lugar

de la manera más crítica, pero de ningún modo como clase de edad. Si su rebelión tiene por doquier repercusiones tan grandes, es porque ese no lugar atraviesa todas las categorías sociales. Actualmente en economía, en política, en la ciencia, en la cultura, lo crucial es la irresponsabilidad, la rebelión de aquellos a quienes se quitó o a quienes nunca se dio la palabra.

La palabra misma se define como respuesta (responsabilidad) incesante, donde se disuelve toda trascendencia social. Contra ella fomenta la economía política, a lo largo de su historia, el *discurso*, donde todo se intercambia bajo la instancia del código. Al lado de las discriminaciones, marcaciones y desmarcaciones que mencionamos, el sistema produjo una separación fundamental, que recorta a todas las demás: la del significante y el significado. Gracias a ella y a la lógica de la comunicación que instituye, el sistema logró, lenta pero inexorablemente, neutralizar el poder simbólico de la palabra. Estructuración binaria, abstracción del discurso representativo, equivalente general del código, forclusión de la palabra⁷. La práctica insurreccional de los últimos años hizo que esta palabra resurgiera y que, a causa de esto, se debilitaran las contradicciones tradicionales.

Las revueltas a que aludimos no tienen el perfil de la lucha de clases. Pero el capitalismo avanza y con él sus líneas de falla. Sepultadas hasta ahora bajo la "instancia determinante" del modo de pro-

⁷ Son la lingüística y la semiología las que manejan, a fuerza de análisis "científicos", esa exclusión social de la palabra; son ellas las que defienden el código, porque allí se juegan, de manera menos espectacular pero igualmente política, la vida y la muerte del sistema.

ducción, emergen según la lógica de la reproducción ampliada del sistema. La lógica de las minorías étnicas y lingüísticas, reprimidas [*refouleés*], avasalladas en el correr de la historia por la centralización burocrática; la lógica de la familia, de la relegación de las mujeres, los niños, los jóvenes, también los viejos, todo el ciclo de represión y domesticación que se organizó en torno al núcleo de la familia, restringida como estructura de reproducción del orden de producción; la de la sexualidad polimorfa, no genital, "perversa", liquidada o enmarcada por el principio genital de realidad sexual; la de la naturaleza asignada a la expoliación total como fuerza productiva: el proceso del capitalismo atraviesa toda la red de las fuerzas naturales, sociales, sexuales, culturales, todos los lenguajes y códigos. Para funcionar necesita la dominación de la naturaleza, la domesticación de la sexualidad, la racionalización del lenguaje como *medio* de comunicación, la relegación de los grupos étnicos, de las mujeres y los jóvenes, el genocidio, el etnocidio, la discriminación racial.

Un marxismo rígido llevaría a ver en esto simples excrecencias o incluso tentativas de desvío respecto del tema fundamental, que siempre sería la "lucha de clases". En esta confusión doctrinaria hay una mistificación del pensamiento marxista, que al circunscribir a lo económico la determinación fundamental, permite a estas estructuras mentales, sexuales, culturales funcionar con eficacia. Pero si durante siglos el capitalismo supo servirse de todas las ideologías "superestructurales" para desactivar las contradicciones en el plano de lo económico, hoy la estrategia se ha invertido: el

sistema se sirve de la referencia económica (bienestar, consumo, pero también condición de trabajo, salario, productividad, crecimiento) como coartada a una subversión más grave que lo amenaza en el orden de lo simbólico. Es la esfera de lo económico, con sus contradicciones parciales, la que hoy juega como factor ideológico de integración. Al hacerse cómplice de esta distorsión, el marxismo es sencillamente explotado por el capitalismo como fuerza de trabajo ideológica (espontánea y benévola). Todo aquello que actualmente da privilegio al campo económico, reivindicaciones salariales o teorización de lo económico como última instancia —Séguy o Althusser— es “objetivamente” idealista y reaccionario.

Esta subversión radical —*transversal* en la medida en que atraviesa las contradicciones ligadas al modo de producción, *no dialéctica* en la medida en que no hay negatividad dialéctica de un término reprimido [*refoulé*], no marcado, con relación al término marcado (no puede haber más que transgresión de la línea y desconstrucción del código¹—, esta subversión choca con las contradicciones “tradicionales”. Pero éstas no convergen, ya que son separadas por una mutación estratégica del sistema. De allí la imposible unión de la clase obrera y los estudiantes (o jóvenes en paro y trabajadores) bajo la piadosa invocación de una explotación común. La exigencia respectiva diverge, y diverge cada vez más a pesar de los esfuerzos desesperados del movimiento estudiantil e izquierdista por

¹ Pero también puede pretenderse pasar simplemente al otro lado de la línea para convertirse en el término marcado, cambiar de posición sin infringir el código: el negro “blanqueado”, etcétera.

“politizar” su subversión mediante la inmersión en la clase obrera. Entre ésta, que defiende con obstinación, sobre la base del sistema del salario y su acostumbramiento [*accuturation*] al sistema industrial, su “derecho al trabajo” y las ventajas que de él obtiene⁹, y unas categorías (sexo, edad, raza, etnia, lengua, cultura y saber, criterios todos “superestructurales” e históricamente superados según la perspectiva racionalista de la lucha de clases) desmovilizadas, desmarcadas, excluidas, en las que la ética del sistema se derrumba, el foso se ensancha más de lo que se llena. La clase obrera ya no es el patrón-oro de las revueltas y contradicciones. Ya no hay sujeto revolucionario de referencia. Y en cuanto a la esperanza de dialectizar, de articular un movimiento de subversión que cuestione al sistema en cuanto código, en cuanto lenguaje total de la represión y la separación, con contradicciones de clase que lo cuestionen como modo de producción y explotación, esa esperanza también forma parte de los devaneos de la voluntad política.

Por el contrario, en el nivel del proceso de producción aparece algo diferente. También aquí la secreta defección erra y se ensancha como el cáncer del capitalismo. La moral del trabajo, el secular *instinct of workmanship*, esa ética de la sublimación individual y colectiva del proceso de trabajo paradójicamente reactivada hoy por los sindicatos y el “partido de los trabajadores”, se disloca por doquier. Vemos aparecer (mayo del 68: “¡No trabajéis

⁹ Hasta aparecer como arcaica ante el reformismo tecnocrático: horarios optativos, *job enrichment*, anticadenas de trabajo, los sindicatos resisten a la innovación. A justo título, pero sobre una base conservadora.

nunca!”, pero también en las huelgas Fiat, en Usinor, con la huelga por la huelga misma, sin reivindicaciones) prácticas que niegan ya no solamente la explotación sino el trabajo mismo como principio de realidad y racionalidad, como *axioma*. Ya no se trata de negatividad dialéctica interna al modo de producción, sino de rechazo puro y simple de la producción como axiomática general de las relaciones sociales. Es indudable que también la reivindicación salarial y gremial esconde, transpone en su fuga hacia adelante esa denegación radical¹⁰ cuidadosamente asfixiada y canalizada por los partidos y los sindicatos, para los cuales, así como para el propio sistema, la reivindicación económica es el instrumento ideal de control y manipulación.

Esto es lo que da su sentido al movimiento izquierdista o *hippie*: no la rebelión abierta de algunos sino la inmensa defección latente, la resistencia endémica, encubierta —mayoría silenciosa pero nostálgica de palabra y violencia—; en todo hombre algo se regocija profundamente al ver quemarse un auto (en este sentido, la juventud no es más que la categoría exponencial de un proceso latente en toda la extensión social y sin excepción de edad o condición “objetiva”). Por el contrario, el izquierdismo se suicida si aspira a un ser estadístico, a convertirse en una fuerza “política” de masas. En el plano de la representación y de la contradicción política tradicional (y lo mismo para la contracultura americana) es incluso irremediablemente perdedor.

¹⁰ ¿Querría decir esto que las contradicciones tradicionales sólo tienen sentido aparente? ¿O quizás nunca tuvieron otro?

Durante los últimos cien años, el capitalismo supo hacerse arrancar los cambios sociales y políticos adecuados para absorber sus contradicciones cuando ellas se plantearon en el exclusivo nivel de la producción material. La contradicción sólo se torna radical cuando se profundiza, como hoy ocurre, en el nivel total de las relaciones sociales.

El sistema pudo resolver las contradicciones parciales ligadas a las relaciones económicas de producción ampliando el campo de la abstracción social al nivel del consumo, la significación, la información, el saber, ampliando su jurisdicción y control a todo el campo de la cultura y la cotidianidad, y hasta el inconsciente. Con este restablecimiento que le llevó un siglo, el capitalismo, al radicalizar su propia lógica, alteró también radicalmente la definición marxista de la contradicción y la revolución.

La "revolución cultural", que corresponde a esa lógica radicalizada del capital, a ese imperialismo "en profundidad"¹¹, no es la forma desarrollada de la revolución económico-política: funciona sobre la base de una inversión de la lógica "materialista". Contra el postulado materialista según el cual el modo de producción y reproducción de las relaciones sociales está subordinado a las relaciones de producción material, cabe preguntarse si no es la *producción* de las relaciones sociales lo que

¹¹ La extensión planetaria, de tipo económico y político, del capitalismo, es tan sólo la modalidad "extendida" de esa profundización del capital. Sin embargo, en general el análisis del "imperialismo" se ha limitado a este nivel.

determina el modo de *reproducción* material (desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones de producción).

La genealogía de las relaciones sociales pone de manifiesto muchos otros criterios de dominación además de la propiedad privada de los medios de producción: la especie - la raza - el sexo - la edad - la lengua - la cultura - los signos; de tipo antropológico o cultural, todos estos criterios son criterios de *diferencia*, significación y código. Decir que todos ellos "descienden" en última instancia de la explotación económica, es formular una hipótesis simplificadora. Por el contrario, es verosímil que ésta no sea más que la racionalización de un orden de dominación que se reproduce a través de ella, que se sirve de lo económico como de una táctica, un desvío y una coartada. Hoy lo esencial ya no es el lucro ni la explotación. *Tal vez no lo fue nunca, ni siquiera en la edad de oro y hierro del capitalismo.*

Donde el capitalismo es vulnerable y se acerca a su perdición es directamente a nivel de la producción de la relación social. Si estalla, no es por no poder reproducirse económico-políticamente, sino por no poder reproducirse *simbólicamente*. La relación social simbólica es el ciclo ininterrumpido del dar y el devolver, que en el intercambio primitivo llega hasta la consumación de los "excedentes" y la deliberada antiproducción cuando la acumulación (la cosa no intercambiada, tomada y no devuelta, ganada y no perdida, producida y no destruida) amenaza quebrar la reciprocidad y hacer surgir el poder. Esta relación simbólica es lo que el modelo de la economía política (del capital), cuyo único proceso es el de la ley del valor y por lo tanto de la

apropiación y acumulación indefinida, *ya no puede producir*. El modelo de la economía política es su negación radical: lo producido ya no se intercambia simbólicamente, y lo que no se intercambia simbólicamente (la mercancía) alimenta una relación social de poder y explotación.

El capitalismo no puede escapar a esta fatalidad de desintegración simbólica bajo el signo de la racionalidad económica. También podríamos decir, con Cardan, que su contradicción fundamental ya no se plantea entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino en su imposibilidad de hacer “participar” a la gente; pero el término “participación” posee una connotación demasiado contractual y racionalista para expresar lo simbólico, y entonces digamos que el sistema es estructuralmente inepto para liberar las potencialidades humanas sino como fuerzas *productivas*, es decir, según una finalidad operativa que no deja ningún sitio a la reversión de la pérdida, del don, del sacrificio y, por lo tanto, a la posibilidad de un intercambio simbólico.

El ejemplo del consumo es significativo. El sistema feudal murió por no haber sabido encontrar los caminos de una productividad racional. La burguesía supo hacer trabajar a la gente, pero también ella estuvo a punto de estallar, en 1929, por no haber sabido hacerla consumir. Hasta ese momento se había contentado con socializarla a la fuerza mediante el trabajo, y con explotarla. Pero la crisis del 29 marca el punto de asfixia: lo esencial ya no es producir sino dar salida. El consumo pasa a ser un elemento estratégico; ahora a la gente se la moviliza como consumidora; sus “necesidades”

se hacen tan esenciales como su fuerza de trabajo.

Con esta operación el sistema asegura fantásticamente su supervivencia económica. Pero en la estrategia del consumo hay otra cosa en juego: al dar la posibilidad de gastar y consumir, al organizar la redistribución social (Seguridad Social, subsidios, salarios que ya no se definen como la estricta reproducción económica de la fuerza de trabajo), al lanzar la publicidad, las relaciones humanas, etcétera, el sistema crea la ilusión de una participación simbólica (la ilusión de que algo de lo tomado y ganado es también redistribuido, devuelto, sacrificado), pero, en realidad toda esta simulación simbólica revela conducir a un sobrelucro y a un sobrepoder. A pesar de toda su buena voluntad (al menos la de capitalistas conscientes de la necesidad de moderar la lógica del sistema para evitar su explosión más o menos cercana), no puede hacer del consumo una *consumación*, una fiesta, un derroche: consumir es reactivar la producción. Todo lo que se gasta, se invierte; nunca se pierde nada.

Aunque ardan los stocks de café, aunque la guerra devore riquezas gigantescas, el sistema no puede impedir que esto lleve a su reproducción ampliada. Está capturado en la fatalidad de producir, acumular, rentabilizar. Su ayuda a los países en vías de desarrollo vuelve a él en forma de beneficio multiplicado: aunque los expertos liberales vengam denunciando desde hace veinte años la catástrofe que les acecha al término de este proceso, los países ricos no *pueden*, aun cuando lúcidamente lo querrían, reducir el foso que los separa del Tercer Mundo al precio de sacrificios *reales*. Y esto también vale para cada individuo: cada consumidor

está encerrado en la manipulación *rentable* de los bienes, de los signos, para su provecho. Ni siquiera puede ya realmente *perder su tiempo* en el ocio (Cf. *La Société de consommation*, Denoël, 1970). En su nivel, reproduce inexorablemente todo el sistema de la economía política: la lógica de la apropiación, la imposibilidad del derroche, del don, de la pérdida, la inexorabilidad de la ley del valor.

Idéntica coyuntura en el nivel político. El poder consiste en el monopolio de la palabra: la palabra (la decisión, la responsabilidad) ya no se intercambia. Pero esta situación es explosiva, y los mismos que tienen el poder lo saben. Los vemos tratar desesperadamente de desprenderse de una parte de la palabra, tratar de redistribuir una parte de las responsabilidades, para evitar efectos de rebote como los de mayo del 68. Pero *no pueden*. Querrían dar participación, pero una y otra vez la participación revela ser la mejor táctica de reproducción ampliada del sistema. Cuanto más se concede autonomía a todo el mundo, la decisión más se concentra en la cúspide¹². Así como en 1929 el sistema estallaba por no conseguir dar salida a la producción, hoy estalla por no poder dar salida a la palabra. Puesto que es un sistema de producción, no puede sino reproducirse, no puede encontrar ya integración simbólica (reversibilidad del proceso de acumulación en la fiesta y el derroche, del proceso de producción en la destrucción, del proceso de poder en el intercambio y la muerte).

¹² Como se sabe, la autonomía de las facultades es el mejor medio para alinearlas en la productividad capitalista, así como la independencia de los países colonizados fue el mejor medio para perpetuar y modernizar su explotación.

En todos los niveles, el sistema ansía la desublimación, la liberación, la tolerancia, y busca superarse para sobrevivir: consumo, satisfacción de las necesidades, liberación sexual, derechos de las mujeres, etcétera, etcétera; está dispuesto a todo para reducir la abstracción social, para que la gente participe del juego. Pero tampoco aquí puede lograr que esa liberalización no sea super-represiva: a las necesidades, antes contingentes y heterogéneas, el sistema las homogeiniza y las racionaliza definitivamente según sus modelos; a la sexualidad, antes reprimida, la libera como juego de signos, la objetiva como funcionalidad del cuerpo y rentabilidad del principio de placer. La información es liberada, pero para ser mejor encuadrada y modelada por los medios de comunicación.

La presión del sistema de la economía política se acentúa por doquier. Últimas variantes: la antipolución y el *job enrichment*. También aquí el sistema parece aflojar su opresión y restituir la naturaleza y el trabajo a su dignidad: desublimación de las fuerzas productivas con relación a la explotación tradicional. Pero sabemos que de aquí no va a resurgir ninguna relación simbólica del hombre con la naturaleza o su trabajo. Sólo se obtendrá la flexibilización y refuerzo de la operatividad del sistema.

Codificación, supercodificación, universalización del código, axiomatización proliferante del sistema capitalista (Deleuze), y, contra esta abstracción triunfal, contra esta monopolización irreversible, la exigencia de que nunca se dé sin devolución, de que nunca se gane sin perder, de que nunca se produzca sin destruir, de que nunca se hable sin ser respondido: la exigencia simbólica.

Lo económico como ideología y modelo de simulación

Contra esta subversión simbólica que va surgiendo por todas partes bajo el término de “Revolución cultural”, el sistema capitalista se afana por “encerrar” las contradicciones en lo económico para desviar la atención. Autonomizar lo económico es una estrategia ideológica, la misma que describe Bourdieu en *La Reproduction* con respecto al sistema escolar y cultural. Al otorgar autonomía formal al sistema escolar y cultural (que se teoriza como trascendencia y se presenta como virtualidad democrática y universal —todos somos iguales ante la instrucción y la cultura—, y donde la estructura de clase es remitida al orden de la producción), gracias a este efecto de autonomía y detrás del simulacro de trascendencia, dicho sistema cumple mejor que nunca su función ideológica y prolonga del modo más eficaz las relaciones sociales dominantes. Cabe preguntarse si en vez de reproducirlas no es el lugar de una *producción específica* de la dominación de clase. Esto implica una inversión de los términos de análisis: lo económico puede aparecer en nuestras sociedades como el lugar de la mayor igualación de posibilidades, del menor conservadurismo en las relaciones sociales, etcétera (históricamente, desde la aparición de la burguesía, siempre cumplió ese rol de trampolín de la emancipación frente a estructuras jurídicas, religiosas, culturales más conservadoras), y quizás sea realmente el sistema escolar y cultural el que juega el papel decisivo en la *producción* de las rela-

ciones sociales, no siendo lo económico sino el refugio y el sesgo de su *reproducción*.

De todos modos, el proceso de la ideología tal como se desprende del análisis de Bourdieu no por ello ha cambiado, y podemos generalizarlo: la ideología pasa siempre por la autonomización de un conjunto parcial, todo conjunto parcial autonomizado cobra inmediatamente valor ideológico. Esto sucede con el sistema escolar en Bourdieu, pero *todos* los campos parciales pueden funcionar con igual carácter como campos ideológicos: en particular el económico, una vez erigido como instancia autónoma (y hasta determinante). Ahora bien: la autonomización de lo económico es común al capitalismo y al marxismo.

1. Todo campo social parcial autonomizado pasa a ser, al mismo tiempo, el lugar de un mito universalista e igualitarista: lo fue la religión en su momento, hoy lo es el sistema escolar y cultural, y el consumo como función aislada de la producción lo es ya poderosamente; pero en su autonomía frente a lo religioso, lo cultural, etcétera, lo económico se afirma como esfera de la *racionalidad* social, como instancia *universal* de la productividad (tampoco en esto los marxistas se distinguen para nada de los economistas burgueses) y, por lo tanto, como mito igualitario: todos somos iguales en derecho ante la razón objetiva de la producción.

2. Lo económico se apoya en la ciencia. Porque todos los campos separados segregan, en cuanto tales, un mito del rigor, la objetividad y la verdad. Objetividad y verdad no son más que el *efecto* de la parcelación de un campo de saber, de su autonomización bajo ciertas reglas. Forclusión de todo lo

demás por un saber perfecto y fragmentado: aquí reside lo imaginario de las ciencias exactas; el deseo de ciencia nunca es otra cosa que la fascinación del desconocimiento. Por lo tanto, la economía política como ciencia de lo separado es propiamente ideológica, y la crítica de esta economía política, cuando se propone ser “científica” (materialista), no hace más que reforzar la abstracción separada de su objeto. No hay verdad en economía, o bien nada tenemos que hacer con esa verdad, que constituye una instancia arbitraria.

3. Todos los campos parciales —el económico también— son terreno de contradicciones también parciales. El lugar de la contradicción fundamental, hoy el de lo político, es la línea de separación entre esos campos parciales, y la revolución no es la resolución de las contradicciones parciales sino la abolición de dicha línea. Las contradicciones internas de los campos parciales son el eco de la separación que las acosa y que es su acto de origen. Son, por lo tanto, ambiguas: al mismo tiempo que manifiestan la obsesión de la no separación, refuerzan la separación al autonomizarse como contradicciones *internas*. Su resolución nunca puede remitir más allá de la separación, y por eso nunca es definitiva; las contradicciones se resuelven en una fuga hacia adelante del sistema parcial bajo la obsesión de la separación (otros dirían de la castración). Este es el proceso de la economía política, esto es lo *imaginario* de la economía política (Cardan).

Toda la crítica materialista de la ideología —denuncia de la autonomización de los valores de conciencia y cultura, de la simulación de un principio

de realidad de las ideas—, toda esta crítica *se vuelve íntegramente contra el materialismo*, es decir, contra la autonomización de lo económico en cuanto tal como instancia (determinante).

En todas partes lo económico se presenta como teorización de la ruptura del intercambio simbólico, institución de un campo separado que después se hace vector de una reorganización total de la vida social. Simulación de una finalidad universal de cálculo y racionalidad productiva, simulación de una *determinación* allí donde el intercambio simbólico no conoce ni determinación ni fin. Simulación de una *realidad* de esta instancia, de un principio de realidad económico que va a universalizarse sobre la base misma del principio de separación, este *modelo* encuentra hoy su forma acabada: implantación de modelos operativos, simulación de situaciones con miras a la previsibilidad y el control, artificios operativos que hacen las veces de realidad y, el código, de principio de realidad¹³.

Cardan: “La racionalidad de la sociedad moderna está sólo en la forma: es el silogismo del crecimiento, disfrazado de “dialéctica” histórica del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero en este silogismo las premisas toman su contenido de lo imaginario, y el predominio del silogismo como tal, la obsesión de la racionalidad desprendida del resto constituye un imaginario en segundo grado. La seudorracionalidad moderna es una forma de lo imaginario en la historia: es arbitraria en sus

¹³ Así es como la simulación idealista y la simulación materialista se reúnen: su esquema común es la separación de las instancias bajo la jurisdicción de una de ellas (el mismo esquema que en la reducción semiológica). Cf. *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n.º 2.

fines últimos, en la medida en que éstos no provienen de ninguna razón, y es arbitraria cuando se propone ella misma como fin (esto vale para la razón lógica y para la razón "dialéctica"). En este aspecto de su existencia, el mundo moderno es víctima de un delirio sistemático, cuya forma más inmediatamente perceptible y amenazadora es la autonomización de la técnica desencadenada (y la burocracia)... En la economía se exhibe del modo más notable la dominación de lo imaginario en todos los niveles."

Lo simbólico es la abolición de lo imaginario de la economía política (o de cualquier otro campo separado). En este sentido, la revolución cultural ya no se enlaza con la revolución económico-política. La atraviesa como un discurso revolucionario parcial, y en cierto modo racionalizante y mistificante. Revolución que apunta a la totalidad de la vida y las relaciones sociales, se hará también y ante todo contra la autonomización de lo económico, cuya última vicisitud ("revolucionaria" y materialista) es la autonomización, en forma de instancia determinante, del modo de producción. Puesto que hoy el sistema no posee mejor estrategia que la dialéctica de la economía política, la revolución cultural deberá realizarse contra la revolución económico-política.

La teoría marxista y el movimiento obrero: el concepto de clase

El análisis marxista, en términos de clase y modo de producción, ya no da cuenta de esa po-

tencialidad revolucionaria, de esa subversión dirigida contra la axiomática misma de la racionalidad productiva (incluidas sus contradicciones internas). El análisis marxista es incapaz de teorizar la práctica social *total* (incluida la más radical), salvo para reflejarla en el espejo del modo de producción o para reducirla a las dimensiones de una “política” revolucionaria. En el punto en que estamos, el análisis marxista, en su racionalidad revolucionaria, no nos esclarece ni acerca de nuestras sociedades más que lo que no esclarece sobre las sociedades primitivas.

Por otra parte, retrospectivamente, hay que preguntarse *si no fue siempre así*, si ya en tiempos de Marx la teoría del modo de producción no operaba sobre la práctica social una simplificación extraordinaria. Si ahora explica el modo actual de revolución, ¿al menos dio cuenta, en un momento dado de la historia (la fase capitalista “clásica”), de las contradicciones fundamentales? ¿Tuvieron el modo de producción, y con él la clase y la lucha de clases, su hora de verdad?

Aquí se impone la sacrílega hipótesis de que la conjunción de la teoría marxista y el movimiento obrero, en el siglo XIX, no fue quizás un milagro histórico —el acontecimiento más grande de la historia, dice Althusser—, *sino un proceso de reducción y neutralización recíprocas*. Su resultado histórico objetivo fue el atascamiento de ambos en la mixtura *política* leninista, más tarde en la burocracia estalinista, y hoy en el empirismo reformista más vulgar, estadios de una larga degradación que sería demasiado simple imputar a una distorsión de recorrido: la lógica profunda de esa degradación nos

remite más allá de Stalin, de Lenin, etcétera, hasta el punto crucial del pensamiento como irrevocablemente revolucionario, de la conjunción dialéctica de su teoría con la práctica social objetiva de una clase llamada proletariado. A tal punto hemos vivido a la sombra providencial de este acontecimiento, que la idea de que tal fusión no fue necesaria ni necesariamente la mejor, nunca fue verdaderamente formulada. La revuelta social y el movimiento de la teoría, al medirse uno por el otro, al *verificarse* el uno al otro en el correr de la historia, se universalizaron bajo el signo de la revolución dialéctica como razón histórica. Pero se perdieron como diferencia radical.

En efecto, no se fusionaron una revuelta radical y una teoría radical, ambas “salvajes”, no determinadas (como sucede en los movimientos insurreccionales del siglo XIX hasta la Comuna, y nuevamente en mayo del 68), sino dos términos ya diferenciados y atravesados el uno por el otro. Fusión dialéctica si se quiere, pero debemos ver que lo que se dialectiza, aquello sobre lo cual recae la teoría marxista, es una “realidad” social especificada como clase, como organización consciente y objetiva, como proletariado; de lo que la organización proletaria se apodera en la teoría es de una crítica social bien determinada, en términos de modo de producción, relaciones de producción y clase. Clase “objetiva” y organizada por una parte, teoría nacional y estructurada por la otra (tanto en su contenido, materialista, como en su forma, dialéctica): entre estos dos términos, racionalizados el uno a imagen del otro, tiene lugar el cortocircuito dialéctico de la revolución.

Es difícil evaluar todo lo que fue reprimido [*refoulé*] y eliminado en esa operación que dio el toque final, de una vez por todas, bajo el signo del materialismo, la historia y la dialéctica, al *principio de realidad revolucionaria*. Digamos que todo lo que dependía de un “principio de placer” y radicalidad de la rebelión, como aún puede leerse en las insurrecciones del siglo XIX, en la destrucción de máquinas, en el discurso utopista y libertario “premarxista”, en los poetas malditos o en la revuelta sexual, y que, mucho más allá de la producción material, apuntaba a la configuración simbólica total de la vida y las relaciones sociales destruida por la configuración abstracta de la economía política, todo ese movimiento salvaje y radical fue dialectizado, en una conjunción milagrosa, por la *teoría marxista* y la *organización socialista*, reservándole un status de clase y un contenido “histórico”: el desarrollo de las fuerzas productivas. Ellas lo racionalizaron en una relación de fuerzas antagónicas *en el interior* de un mismo campo social magnetizado por la economía política.

Aquella rebelión implicaba algo distinto de una *dialéctica de fuerzas*: la irrupción de una *diferencia* radical; algo distinto de la plusvalía y la explotación de la fuerza de trabajo: la corrupción misma de todas las relaciones sociales por la racionalidad unilateral de la producción y la socialización universal bajo la ley del valor. Y, bien examinada, la operación consistió en una rehabilitación “dialéctica” del status de productor, con el que chocaba esa rebelión y del que la teoría marxista, por su parte, hace el punto de partida de la revolución social. Con el propio proceso de desestructu-

ración y represión, el marxismo da el rodeo revolucionario y hace la promesa de la liberación. (Nietzsche tiene razón: los trabajadores exigieron como valor cardinal el signo mismo de su esclavitud, así como los cristianos lo hicieron con el sufrimiento.) Y esa revolución ya no es para aquí y ahora: se convierte en una finalidad histórica. Positivizado bajo el signo del progreso por la burguesía, o dialectizado bajo el signo de la revolución por el marxismo, siempre se trata, opuesta a la radicalidad del deseo que atraviesa toda finalidad de su no sentido, de la imposición de un sentido, de la proyección racional de una finalidad objetiva.

Con respecto a la situación creada por la industrialización masiva, la disciplina concentracionista, la domesticación horaria de generaciones de artesanos y campesinos desde el comienzo del siglo XIX, con respecto a la situación de desestructuración y revuelta así creada, la teoría marxista y la organización obrera cumplieron en conjunto un trabajo de racionalización histórica, un cierto tipo de *elaboración secundaria*: valorización del trabajo como fuente de la riqueza social, valorización del proceso de desarrollo racional de las fuerzas productivas, *proceso* confundido con el *proyecto* revolucionario (de acuerdo con una negatividad "dialéctica", por supuesto, pero tras la cual se ocultaba irrevocablemente la confusión de esa misma clase con el trabajo como ética social de clase).

La ética del trabajo racional, de origen burgués y que sirvió para definir históricamente a la burguesía como clase, se extendió con una amplitud

fantástica a nivel de la clase obrera, contribuyendo también aquí a *definirla* como clase, es decir, a circunscribirla en un status de representatividad histórica.

El respeto a la máquina y la salvaguarda del instrumento de trabajo, que implican la propiedad virtual (de derecho humano en cierto modo, por oposición al derecho legal) y la apropiación futura de los medios de producción, instituye a la clase obrera en una vocación productivista que reemplaza a la vocación histórica de la burguesía. El hecho de que en el proyecto revolucionario tales medios de producción sean puestos a disposición de aquellos que producen, bajo el signo de la apropiación social y la autogestión, no hace más que describir la eternidad del proceso de producción, más allá de los cambios del modo de producción. La “clase de los trabajadores” se ve así formada, en virtud de su mismo ideal revolucionario, en status idealizado de fuerza productiva: ella se refleja como el “capital humano más valioso”, como mito de origen de la riqueza social.

Bajo la forma de materialismo histórico, es el idealismo de la producción el que acaba por dar una definición positiva a la clase revolucionaria. La clase entonces *se define en lo universal*, según la universalidad de la fuerza de trabajo: vuelve a una esencia, a la que es asignada, de hecho, por la clase burguesa; a su vez, ésta se define en su ser histórico por la universalidad del capital. Capital y fuerza de trabajo se enfrentan entonces como valores respectivos, igualmente basados en lo universal¹⁴. En

¹⁴ Esta confusión se instituye aquí incluso por el hecho de que al lado del

este enfrentamiento de clases que poseen, cada una de ellas, su *referencia* histórica objetiva, la ganadora es siempre la clase burguesa. Porque el concepto de clase le pertenece y, cuando consigue encerrar en él al proletariado, ya ha ganado. El concepto de clase es un concepto racionalista, universalista, nacido de una sociedad de producción racional y del cálculo de las fuerzas productivas: en este sentido, nunca hubo ni habrá jamás sino una sola clase: la burguesía, la clase burguesa capitalista, definida no solamente por la propiedad de los *medios* de producción sino también por la *finalidad* racional de la producción.

Hacer del proletariado una clase es encerrarlo en un orden de definición (indicado por la “toma de conciencia de clase” como “sujeto de la historia”¹⁵) cuyo modelo sigue siendo el de la clase bur-

valor de cambio de la fuerza de trabajo –nivel de la explotación y de la contradicción dialéctica– la teoría marxista preserva un nivel del *valor de uso* del trabajo, nivel irreducible de positividad del valor, espejo de una positividad humana del trabajo donde la clase proletaria, deslizándose de lo negativo a lo positivo, viene a reconocerse. También aquí el valor de uso le hace una jugarreta a la teoría marxista.

¹⁵ Al respecto, la bella dialéctica de Lukacs en *Historia y conciencia de clase* cobra un sentido completamente ambiguo: vocación racional de la clase como sujeto de la historia, articulación de este proceso a través de la conciencia que la clase toma de sí misma; todo está ahí por la hipóstasis de un ser de clase, por el triunfo de un principio de realidad y representatividad de la clase y, por lo tanto, fundamentalmente por el triunfo del partido. En un primer nivel, esta toma de conciencia colectiva, dialéctica y “espontánea” de la clase parece contradecir el desarrollo burocrático (razón por la cual los estalinistas, siempre superficiales, la combatieron con violencia). Pero en un nivel más profundo encontramos una colusión entre una teoría *racionalista* de la toma de conciencia y la *racionalidad* formal de la burocracia. No es accidental que la teoría de Lukacs, dialéctica y espontaneísta, aparezca en el mismo momento en que se refuerza históricamente el monopolio burocrático del partido; dicha teoría no objeta fundamentalmente este desarrollo puesto que, sellando una esencia pensada, una racionalidad de la clase, un para-sí del sujeto de la historia, instala necesariamente una lógica de la representación y de la identificación con una instancia ideal (en cierto modo el “ideal del yo” de la clase). Esa instancia no puede ser sino la organización y el partido. Al sujeto de la historia como imaginario corresponde profunda-

guesa. El advenimiento al status de clase equivale a una racionalización del “movimiento obrero” y su rebelión; equivale a alinearlos según la racionalidad general del orden industrial. Así, “clase contra clase” bien puede significar un antagonismo a nivel de relación con los *medios* de producción, pero esto en nada quiebra la *finalidad* misma de la producción: por el contrario, dialectizándolo desde el interior, este esquema no hace más que sustituir hasta el infinito el proceso de la economía política.

Si la lucha de clases tiene un sentido, no está en el enfrentamiento de una clase con otra (cuando la estructura se invierte y triunfa la clase proletaria, como en el Este, ya se sabe que nada de las relaciones sociales cambia profundamente); dicho sentido sólo puede estar en la negativa radical a dejarse encerrar en el ser y la conciencia de clase. Para el proletariado, es negar a la burguesía porque ésta le asigna un status de clase. No es negarse en cuanto privado de los medios de producción (por desdicha,

mente la máquina paranoica de la burocracia (así como la idealización del sujeto de la conciencia es contemporánea, a través de toda la historia occidental, de la extensión del control racional del Estado; es la misma operación que se reanuda con Lukacs a nivel de la clase). Reconvertido al estalinismo, escribirá *El asalto a la razón* para denunciar la irracionalidad del fascismo; pero el fascismo sólo es irracional para la democracia burguesa, en realidad encarna un límite de la Razón paranoica, límite del que nada puede proteger a la “Razón dialéctica” cuando ésta se vuelca a la trascendencia imaginaria de un sujeto: la clase proletaria. Sobre una abstracción semejante sólo puede edificarse (y se edificará lógicamente, con Stalin), el totalitarismo, es decir, la asunción total, el control total de la clase, bajo el signo de la Razón, por una instancia organizativa. En realidad, la conciencia de clase, visión idealista, sólo tiene un modo de existencia objetivo: el partido. No es que ella, en su movimiento propio, se dé el partido o la organización como mediación dialéctica de su práctica; es la propia burocracia la que, a medida que se extiende su poder, segrega la conciencia de clase como su ideología. Cuando escribe *Historia y conciencia de clase*, Lukacs no es antiestalinista, se encuentra en el movimiento mismo del estalinismo. Da a la burocracia su filosofía de la historia, una filosofía reflexiva de la clase como sujeto por medio de la cual la burocracia triunfante podrá idealizar históricamente su práctica totalitaria.

ésa es la definición marxista “objetiva” de la clase), sino negarse en cuanto asignado a la producción y a la economía política. ¿Puede hacerlo el proletariado mientras se defina en términos de fuerzas productivas, trabajo, racionalidad histórica, etcétera? Es evidente que no. En este marco, el proletariado (o cualquier otra clase posible) está condenado a entrar en la dialéctica racional con una forma y un contenido (la estructura de clases por un lado, y por el otro sus propios valores de clase, cuando no se trata de sus “intereses” de clase...). Está condenado a una *finalidad de clase* que lo encierra de arriba abajo en el juego dialéctico de la sociedad capitalista.

Más aún, al reforzarse en su ser, en la medida de la lucha de clases, refuerza a la clase dominante del poder, y su oposición degradada sirve de impulso reformista al sistema capitalista si es que no se revela más conservador todavía en el orden de los valores. En esto estamos hoy.

¿A qué atribuir el fracaso histórico de la “doble negación revolucionaria” (el proletariado ha negado a la burguesía pero no se ha negado a sí mismo como clase)? ¿Lenin, Stalin, accidente dialéctico, debilidad del mismo proletariado? Simplemente, conjunción de una teoría revolucionaria dirigida a la abolición de las clases, descubierta por Marx, con un sujeto revolucionario (la clase real e histórica de los obreros asalariados); ni siquiera puede decirse que esa conjunción se haya vuelto lentamente contra sí misma: ella produjo *lógicamente* la sustancialización de la rebelión social en una clase teórica insuperable, pronto fijada en su ser por la organización. A partir de aquí, la clase

proletaria y la teoría marxista comenzaron a *darse razón mutuamente*, y por lo tanto a *neutralizarse* una a la otra. Y el proyecto de cambiar la vida, que había sido la exigencia tanto de Marx como de la revuelta en acto, poco a poco se convirtió en la victoria del proletariado.

La revolución como finalidad: el suspense de la historia

Con el modo de producción, el concepto de historia constituye el otro término de aquella racionalización dialéctica. Es el homólogo en el tiempo de la teorización del modo de producción en la estructura social (una vez más, la imposición con el Renacimiento de una convergencia perspectiva como principio de realidad del espacio, puede servir de referencia).

Se habló de una idea “milenarista” de Marx¹⁶: el comunismo para un “futuro próximo”, la revolución inminente. Esta exigencia “utópica” data de la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos de 1844*, las *Tesis sobre Feuerbach* y el *Manifiesto*. Tras el fracaso de 1848, reconversión: el comunismo no entra en las posibilidades ofrecidas por la situación presente; sólo puede sobrevenir más tarde, *al cabo de un período que habrá creado las condiciones históricas necesarias*¹⁷. Con *El capital* se pasa de la utopía revolucionaria a una dialéctica propiamente histórica, de la revuelta inmediata y radical

¹⁶ Nos referimos al trabajo de KALIDOVA, *Marx et Freud*, Editions Anthropos, 1971.

¹⁷ Asimismo, la historia cristiana, el concepto cristiano de historicidad, nació del fracaso de la parusía.

a la consideración objetiva: es preciso que el capitalismo "madure", es decir, que llegue interiormente a su propia negación en cuanto sistema social y, por lo tanto, a una *necesidad lógica e histórica*; la larga marcha dialéctica, donde la negatividad del proletariado ya no se refiere inmediatamente a él mismo como clase sino más bien, a largo plazo, al proceso del capital. Embarcado en este largo "rodeo" objetivo, el proletariado comienza a pensarse como término negativo y sujeto de la historia¹⁸.

El esfuerzo del marxismo diverge entonces de su exigencia radical hacia el estudio de las leyes históricas. El proletariado ya no salta por encima de su sombra: crece a la sombra del capital. La revolución es remitida a un proceso de evolución implacable al cabo del cual las propias leyes de la historia obligarán al hombre a liberarse en cuanto criatura social. La exigencia radical no abandona la perspectiva marxista, pero pasa a ser una exigencia *final*. Conversión del aquí-y-ahora hacia un cumplimiento asintótico, *vencimiento diferido* e indefinidamente aplazado que, bajo el signo de un principio de realidad de la historia (socialización objetiva de la sociedad operada por el capital, proceso dialéctico de maduración de las condiciones "objetivas" de la revolución), sellará la trascendencia de un comunismo *ascético*, comunismo de sublimación y esperanza que, en nombre de un más

¹⁸ El socialismo en un sólo país será la potencialización de esa cualificación en la que se instala el proletariado, de esa sustancialización de la negatividad de la cual la historia, como dimensión *final*, deviene la dimensión objetiva. Primero sujeto negativo de la dialéctica histórica, después sencillamente sujeto positivo de una historia positivista de la revolución. Este gran patinazo sólo resulta posible y se explica por el paso de la utopía al *epochè* histórico.

allá en perpetuo recomienzo —más allá de la historia, la dictadura del proletariado, el capitalismo y el socialismo— exige cada vez más el sacrificio de la revolución inmediata y permanente. Ascético frente a su propia revolución, el comunismo sufre profundamente, en efecto, por no “tomar sus deseos por la realidad”. (Esta dimensión trascendente, esta sublimación fue también la del cristianismo ortodoxo por oposición a las sectas milenaristas que pretendían la realización inmediata, y aquí, en la Tierra. Sublimación —ya se sabe— represiva: en ella se basa el poder de las Iglesias.)

La revolución se convierte en un *fin*; en la exigencia radical de la que presume, y a cambio de remitir a una totalización final, no acepta que el hombre, en su rebelión, *ya está ahí entero*. Este es el sentido de la utopía si la sacamos del idealismo soñador al que los “científicos” se complacieron en reducirla para enterrarla mejor: ella rehúsa el esquema *extendido* de las contradicciones, esa estructuración ideal que deja sitio a una “Razón” de la historia, a una organización consciente y lógica de la revolución, a la previsibilidad dialéctica de una revolución *diferida*; dialéctica que rápidamente cae en el esquema puro y simple del fin y los medios: *la Revolución como “fin” equivale de hecho a la autonomización de los medios*. Sabemos en qué se convirtió esto, y cómo tiene por efecto contener la situación presente, conjurar de ella a la subversión inmediata, extender (en el sentido químico del término) la reacción explosiva en una solución a largo plazo.

”El hombre no puede contentarse con la perspectiva de su liberación. Por eso el “romanticismo

revolucionario", la revuelta *hic et nunc* subsistirá hasta que la perspectiva marxista deje de ser una perspectiva" (Kalivoda). Pero a partir del momento en que hace entrar en juego la objetividad de la historia, la resignación, a las *leyes* de la historia y la dialéctica, ¿puede ser algo más que una "perspectiva"?

En la época en que Marx comienza a escribir, los obreros rompen las máquinas. Marx no escribe para ellos. No tiene nada que decirles, e incluso a sus ojos están más bien equivocados: revolucionaria es la burguesía industrial. Que la teoría diga otra cosa no explica nada de nada. Esa rebelión inmanente de obreros que rompen las máquinas quedó para siempre sin explicación. Por medio de la dialéctica, Marx se contenta con hacerles hijos a sus espaldas. Y sin embargo, todo el movimiento obrero, hasta la Comuna, vive de esa utópica exigencia de socialismo inmediato (Déjacque, Courde-roy, etcétera), y ya lo *son* en su aplastamiento. Porque la utopía jamás se escribe en futuro: es lo que está siempre ya ahí.

Por su parte, Marx habla desde más allá, habla de todo eso como de una fase superada. Pero ¿qué posición privilegiada le da la razón *de antemano*? El fracaso de estos movimientos (por oposición a las revoluciones "marxistas" del siglo XX) no es un argumento: invoca precisamente la "Razón" de la historia, un fin objetivo que no puede dar cuenta de la especificidad de una palabra social no finalizada por una dimensión futura. Allí, en el veredicto de la historia, el comunismo internacional busca hoy la única prueba de su verdad; es decir que ya no la busca en una razón dialéctica sino en

la inmanencia de los hechos; en este nivel, la historia ya no es siquiera un proceso de desarrollo, es un proceso a secas, y en él la rebelión está siempre condenada a él.

Radicalidad de la utopía

En realidad, Marx tiene razón, “objetivamente” razón, pero esa razón y esa objetividad sólo son alcanzadas por él, como sucede en toda ciencia, al precio del *desconocimiento*, desconocimiento de la utopía radical contemporánea del *Manifiesto* y *El capital*. No creemos estar expresándonos bien al decir que Marx “objetivamente” teorizó las relaciones sociales capitalistas, la lucha de clases, el movimiento de la historia, etcétera. En efecto: Marx “objetivizó” la convulsión de un orden social, su subversión actual, la palabra de vida y muerte que libera instantáneamente en una revolución dialéctica a largo plazo, en una finalidad en espiral que sólo era el tornillo sin fin de la economía política¹⁹.

La poesía maldita, el arte no oficial, la escritura utópica en general, que dan un contenido presente, inmediato a la liberación del hombre, deberían ser la palabra misma del comunismo, su profecía directa. Pero no son más que su mala conciencia, precisamente porque en ellas algo del

¹⁹ No es verdad que Marx haya “superado dialécticamente” la utopía, conservando de ella el “proyecto” en un modelo “científico” de revolución. Marx escribió *La Revolución según la ley*, y no hizo la síntesis dialéctica entre ese plazo necesario y la exigencia pasional, inmediata, utópica de transfusión de las relaciones sociales, porque toda dialéctica entre estos dos términos antagónicos es inexistente. Lo que el materialismo histórico supera conservándola, es sencillamente la economía política.

hombre es *inmediatamente* realizado, porque ellas objetan sin piedad esa dimensión “política” de la revolución que sólo es la dimensión de su aplazamiento final. Son el equivalente en el discurso de esos movimientos sociales salvajes que nacen de una situación simbólica de ruptura (simbólica, es decir, no universalizada, no dialectizada, no racionalizada en el espejo de una historia objetiva imaginaria). Por eso la poesía (no el “Arte”) en el fondo nunca se puso de acuerdo sino con los movimientos de utopía social, de “romanticismo revolucionario”, y jamás con el marxismo como tal. Es que, en el fondo, el contenido del hombre liberado tiene menos importancia que la abolición de la separación entre presente y futuro. Lo que no perdonan los idealistas de la dialéctica que son al mismo tiempo los realistas de la política: para ellos la revolución debe irse destilando en el correr de la historia, cumplir su plazo, madurar al sol de las contradicciones es la abolición de esta forma del tiempo, dimensión de la sublimación; ahora, enseguida, es impensable e *insoportable*. Esto tienen en común la poesía y la rebelión utópica: esa actualidad radical, esa denegación de finalidades, esa actualización del deseo, no ya exorcizado en una liberación futura sino exigido aquí, de inmediato, también en su pulsión de muerte, en la radical compatibilidad de la vida y la muerte. Así es el goce, la revolución. Nada tiene que ver con un calendario político de la Revolución.

Contrariamente al análisis marxista, que presenta al hombre como desposeído, alienado y lo vincula a un hombre total, a un Otro total que es su Razón futura (utópica en el mal sentido del tér-

mino), que destina al hombre a un proyecto de totalización, *la utopía no conoce el concepto de alienación*: ella piensa que todos los hombres, todas las sociedades ya están, enteras, ahí, en cada momento social, en su exigencia simbólica. El marxismo nunca analiza la rebelión o el movimiento mismo de la sociedad sino como algo que está *como filigrana de la revolución*, como una realidad en vías de maduración. Racismo de la perfección, del estadio acabado de la razón, que despacha todo lo demás a la nada de las cosas superadas²⁰. El marxismo sigue siendo en esto, profundamente, una filosofía, por toda esa mira de alienación que, incluso en el estadio “científico”, permanece en él. El “en otra parte” del pensamiento “crítico”, en términos de “alienación”, sigue siendo una esencia total que acosa a una existencia dividida. Sin embargo, esta metafísica de la totalidad no se opone en absoluto a la realidad actual de la división, sino que forma con ella un sistema. La perspectiva para el sujeto, al término de la historia, de recuperar su transparencia o su “valor de uso” total, es tan religiosa como la reintegración de las esencias. La “alienación” es todavía lo imaginario del sujeto, así fuese el sujeto de la historia.

Para el sujeto no se trata de volver a ser un hombre total, no se trata de reencontrarse: se trata de que hoy se pierda. La totalización del sujeto es lo más acabado de la economía política de la conciencia, sellada por la identidad del sujeto como la economía política lo es por el principio de equiva-

²⁰ Así, durante mucho tiempo se tomó el dibujo por el esbozo de una obra que, una vez terminada, lo enviaba al olvido y la nada. Sabemos que esto es falso: el dibujo es ya toda la obra, no hay otra.

lencia. Esto es lo que debe ser abolido, en lugar de acunar a los hombres con la fantasía de su identidad perdida, de su autonomía futura.

¡Qué absurdo pretender que los hombres son “otros”, e intentar convencerlos de que su más caro deseo es volver a ser “ellos mismos”! Todo hombre está ahí, entero, en cada instante. La sociedad también está ahí, entera, en cada instante. Courderoy, los Ludditas, Rimbaud, los Comuneros, la gente de las huelgas salvajes, los de mayo de 1968 no son la revolución que habla en filigrana, son la revolución, y no conceptos en tránsito; su palabra es simbólica y no busca una esencia, es una palabra anterior a la historia, a la política, a la verdad, una palabra anterior a la separación y a la totalidad futura: la única que, hablando del mundo como no separado, lo revoluciona de verdad.

No hay posible o imposible. La utopía está allí, en todas las energías alzadas contra la economía política. Pero esta violencia utópica no se acumula: se pierde. No busca acumularse, como el valor económico, para abolir la muerte, y tampoco aspira al poder. Encerrar a los “explotados” en la sola posibilidad histórica de tomar el poder fue la peor desviación que haya sufrido la revolución y pone de manifiesto cuán profundamente minaron, sitiaron, desviaron la perspectiva revolucionaria los axiomas de la economía política. La utopía quiere la palabra contra el poder y contra el principio de realidad, que no es más que la fantasía del sistema y de su reproducción indefinida. La utopía no quiere más que la palabra, para perderse en ella.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES



Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Jean Baudrillard El espejo de la producción

«Un espectro recorre lo imaginario revolucionario: la fantasía de la producción, que alimenta por doquier un desenfrenado romanticismo de la productividad. El pensamiento crítico del modo de producción no afecta el principio de la producción. En su totalidad, los conceptos que en él se articulan sólo describen su genealogía y dejan intacta la producción como forma. Esta misma forma resurge idealizada tras la crítica del modo de producción capitalista...»

Después del desmoronamiento de los sistemas socialistas y comunistas saltó a la vista que la idealización del trabajo no fue más que la otra cara de una misma moneda: una falsa moral del trabajo que resulta patética en los tiempos que corren.

Baudrillard denuncia la utopía de la redención del hombre a través del trabajo para llegar en un futuro incierto a ser el «hombre total». Contra este engaño, presente bajo otro signo también en la sociedad consumista, el autor propone otra clase de utopía, que «...está allí, en todas las energías alcanzadas contra la economía política... No busca acumularse, como el valor económico para abolir la muerte, ni tampoco aspira al poder. La utopía quiere la palabra contra el poder y contra el principio de realidad, que no es más que la fantasía del sistema y de su reproducción indefinida».

Este texto provocador y refrescante cobra ahora un nuevo significado, cuando vemos que las actuales teorías de la producción se convierten cada vez más en férreos programas de gigantescas maquinarias de explotación, disfrazándose de verdades absolutas y dejando a millones de personas en un estado de apatía.



ISBN 84-7432-097-6



302302